

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCAÇÃO E SOCIEDADE
CONTEMPORÂNEA

**ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE EDUCAÇÃO E DOMÍNIO DA
NATUREZA EM ANTONIO GRAMSCI**

Taiara Barbosa da Silva

Florianópolis, 2007.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCAÇÃO E SOCIEDADE
CONTEMPORÂNEA

**ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE EDUCAÇÃO E DOMÍNIO DA
NATUREZA EM ANTONIO GRAMSCI**

TAIARA BARBOSA DA SILVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina, linha de pesquisa Educação, História e Política, como exigência parcial para a obtenção de título de Mestre em Educação, sob a orientação do Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz.

Florianópolis, 2007.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCAÇÃO E SOCIEDADE
CONTEMPORÂNEA

**ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE EDUCAÇÃO E DOMÍNIO DA
NATUREZA EM ANTONIO GRAMSCI**

TAIARA BARBOSA DA SILVA

BANCA EXAMINADORA

Dr. Alexandre Fernandez Vaz – orientador
(Universidade Federal de Santa Catarina – CED/UFSC)

Dr. Bruno Pucci – examinador
(Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP/Piracicaba)

Dr. Raúl Burgos – examinador
(Universidade Federal de Santa Catarina – CCS/UFSC)

Dr. Selvino Assmann – examinador
(Universidade Federal de Santa Catarina – CFH/UFSC)

Florianópolis, fevereiro de 2007.

Para Alexandre Vaz

Agradecimentos

Agradeço ao professor e orientador Alexandre Fernandez Vaz, pelas grandes oportunidades, pelo profissionalismo, pela paciência e carinho. Considero seu trabalho de condução louvável e digno de grande admiração e respeito.

Agradeço, também, aos professores Raúl Burgos, Marli Auras, Paulo Sérgio Tumolo e Olinda Evangelista, pela generosidade.

Agradeço aos meus pais e aos meus amigos.

SILVA, Taiara Barbosa da. *Aspectos da relação entre educação e domínio da natureza em Antonio Gramsci*. Florianópolis, 2007. 90 f. Dissertação (Mestrado em Educação)-Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

RESUMO

Considerando o empenho teórico de vários autores que, ao longo do século XX, pretenderam redimensionar a concepção de progresso e racionalidade, bem como aqueles que apontaram os *males* da civilização no processo de dominação dos instintos, procuramos investigar aspectos da relação entre educação e domínio da natureza no pensamento de Antonio Gramsci, autor italiano das décadas de 1920 e 1930. Como principal representante intelectual do movimento operário de uma Itália ainda pouco industrializada, ambientou sua filosofia nos ares da *disciplina*, da *ciência*, da *dominação da natureza*, da *técnica* e do *industrialismo*. Procurando não perder de vista o conjunto de reflexões que o autor realizou acerca da política, da hegemonia e do marxismo, enfocamos mais especificamente este lugar iluminista ocupado pelo pensador quanto às soluções da vida. Como uma “sombra” que percorre a claridade iluminista do filósofo italiano, trazemos as considerações de Walter Benjamin, que viveu no mesmo momento histórico e contextualizado por uma sociedade (alemã) já desenvolvida e madura produtivamente, possibilitando um olhar mais “pessimista” quanto ao aperfeiçoamento do domínio do homem sobre a natureza. Nesse percurso, consideramos, primeiramente, como o homem conhece o mundo para Gramsci e as principais problemáticas levantadas quanto à noção de verdade e de ciência. Apresentamos, em seguida, os argumentos que utiliza para confirmar a necessidade de dominação dos instintos em várias esferas humanas, tomando como base a idéia de que o homem passa a agir na natureza impregnando o “natural” de historicidade. E, ao final, realizamos algumas considerações sobre a relação educação e domínio da natureza, levantando aspectos do seu projeto de formação cultural humanista e considerações acerca do corpo.

PALAVRAS-CHAVE: Educação. Domínio da Natureza. Racionalidade. Corpo. Antonio Gramsci.

ABSTRACT

Considering the theoretical persistense of some authors throughout century XX, who had intended to change the conception of progress and rationality, and another authors who had pointed problems of civilization in the process of instincts domination, this paper tries to show some aspects of the relation between education and domain of the natures inserted in Antonio Gramsci's set of theories (he is an Italian author of 20s and 30s). In that time he was an intellectual representative of the working-class movement, composed for people who worked in Italy when it was a country early industrialized, and he developed his philosophy based on discipline, science, domain of natures, technique and industrialism. From Gramsci's point of view about politics, hegemony and Marxism, on that this paper is based, the more specific focous showed is this illuminated thoughts about life solutions. Like a shadow that goes with the Italian philosopher's illuminated thoughts, this paper brings some considerations of Walter Benjamin, who lived in that time in Germany, that is was an industrialized and developed country, wich made possible his point of view more pessimistic about human domain of nature. Thus, at first, this paper considers how man see the world form Gramsci's point of view and the mainly problems that are considered about the notion of true and science. Then, it shows the arguments that he uses to confirm the necessity of instinct domination in different human aspects, considering the basic idea that nature his historical context. Finaly this paper sheds light on the relation between education and domain of nature, concerning the aspects of his project about cultural and human formation and some considerations relate to the body.

Key words: Education. Domain of Nature. Racionality. Body. Antonio Gramsci.

SUMÁRIO

NOTAS INICIAIS	08
CAPÍTULO 1 – CONHECENDO O MUNDO	13
1.1 ANTONIO GRAMSCI	13
1.2 OS CADERNOS DO CÁRCERE	16
1.3 O HOMEM E A FILOSOFIA	18
1.4 A CIÊNCIA	28
CAPÍTULO 2 – DOMINANDO OS INSTINTOS	34
2.1 O NATURAL E O HISTÓRICO	34
2.1.1 <i>O homem e a natureza em Marx</i>	34
2.2 O INSTINTO E A TÉCNICA EM <i>AMERICANISMO E FORDISMO</i>	39
2.2.1 <i>Walter Benjamin e a técnica: um contraponto</i>	49
2.4 O PROGRESSO EM GRAMSCI: O DOMÍNIO DA IMPREVISIBILIDADE.....	54
2.4.1 <i>A medida do progresso</i>	57
2.4.2 <i>O progresso em Benjamin: o domínio do domínio da relação homem e natureza</i>	61
2.5 O INSTINTO E A POLÍTICA	65
2.5.1 <i>Sobre o consenso e a hegemonia</i>	66
CAPÍTULO 3 – A EDUCAÇÃO E O CORPO.....	71
3.1 A EDUCAÇÃO	71
3.2 SOBRE A FORMAÇÃO DE INTELECTUAIS E A DISCIPLINA DO CORPO ..	79
3.3 WALTER BENJAMIN E A EDUCAÇÃO	80
3.3.1 <i>Experiência e mimeses</i>	81
NOTAS FINAIS	85
REFERÊNCIAS	88

NOTAS INICIAIS

No alvorecer do século XXI, o paradoxo está em toda parte, diz Dupas (2006) na introdução do trabalho *O mito do progresso*. Na sua avaliação do momento histórico atual, o modelo “vencedor” do saber científico conjugado à técnica exhibe fissuras e fraturas, o que faz transparecer, aos olhos mais atentos, construções com efeitos muito perversos. “A capacidade de produzir mais e melhor não cessa de crescer e assume plenamente a assunção de *progresso*, mas esse *progresso*, ato de fé secular, traz também consigo exclusão, concentração de renda e subdesenvolvimento.” (DUPAS, 2006, p. 11). Assim, de um lado, o sentimento de que nada mais é impossível, de outro, um medo crescente e a clara percepção de impotência diante dos impasses, dos riscos, da instabilidade dos sinais que orientam os percursos da vida e da precariedade das conquistas.

Diz o autor que

a era moderna emergiu com idéias, planos e propostas futuristas, e com intolerância em relação aos credos da Renascença – sobretudo o culto aos antigos -, que passaram a ser rotulados como antiquados, ao passo que a palavra *moderno* adquiriu conotação de elogio. As novas descobertas da ciência passaram a ser uma espécie de ‘marcadores’ dessa mudança cultural. (DUPAS, 2006, p. 13).

Mas, pergunta-se Dupas, “somos, por conta desse tipo de desenvolvimento, mais sensatos e mais felizes?” Ou simplesmente “podemos atribuir parte de nossa infelicidade precisamente à maneira como utilizamos os conhecimentos que possuímos?” As sociedades “são mais *felizes* que há dez anos porque temos telefone celular ou *internet* e, agora, tela de plasma?” (DUPAS, 2006, p. 14). Para estas perguntas, o autor comenta que “ainda que reste a delicada tarefa de conceituar

felicidade, certamente o senso comum diz que não, embora seja inegável que certos confortos aumentaram”. (DUPAS, 2006, p. 14)

Quando Freud escreveu *O mal-estar na civilização*¹, reconheceu, desde aquele momento, uma “falha” no estado de nossa civilização, tanto por “atender de forma tão inadequada” às exigências de um plano que nos tornem felizes, quanto por permitir a existência de tanto sofrimento, “que provavelmente poderia ser evitado”. Nada mais justo tal reconhecimento, dirá o psicanalista germânico, uma vez que apenas tentamos pôr à mostra as raízes de nossa imperfeição (FREUD, 2002). A questão fatídica para a espécie humana, segundo ele, apresentava como sendo a seguinte: até que ponto o desenvolvimento cultural, o controle do homem sobre as forças da natureza – “que, com sua ajuda, não teria dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem” (FREUD, 2002, p. 112) – conseguirá dominar a *perturbação* de sua vida comunal causada pelo “instinto” humano? Pois “além e acima das tarefas de restringir os instintos, para os quais estamos preparados, reivindica nossa atenção o perigo de um estado de coisas que poderia ser chamado de ‘pobreza psicológica dos grupos’” (FREUD, 2002, p. 73). Parece-nos algo semelhante à “pobreza de experiência” que nos aponta Walter Benjamin:

Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. (BENJAMIN, 1985, p. 118).

Para Freud, esse “perigo” é mais ameaçador quando os vínculos de uma sociedade são principalmente constituídos pelas identificações dos seus membros uns com os outros e onde não se efetiva a idéia de que “[...] o indivíduo humano participa do curso de desenvolvimento da humanidade, ao mesmo tempo que persegue seu

¹ Sua primeira publicação foi em 1930.

próprio caminho na vida.” (FREUD, 2002, p. 103-104). Para Benjamin, tratava-se do abandono do patrimônio humano, da incapacidade de intercambiar experiências e *rememorar* o passado. “É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.” (BENJAMIN, 1985, p. 198).

Considerando o empenho teórico de vários autores que, ao longo do século XX, procuraram redimensionar a concepção de progresso e racionalidade, bem como aqueles que apontaram os *males* da civilização no processo de dominação dos instintos humanos, tomamos como ponto principal de análise aspectos da noção de racionalidade em Antonio Gramsci, autor italiano das décadas de 1920 e 1930, que, como principal representante intelectual do movimento operário de uma Itália ainda pouco industrializada, ambientou sua filosofia nos ares da *disciplina*, da *ciência*, da *dominação dos instintos*, da *técnica*, do *industrialismo*. Um pouco diferente da maioria das discussões sobre os textos de Gramsci, procuraremos não perder de vista o conjunto de reflexões acerca da política, da hegemonia, do marxismo, todavia, procuramos enfocar este lugar claramente iluminista ocupado pelo pensador quanto às soluções da vida. Como uma “sombra” que percorre a claridade iluminista de Gramsci, trazemos Walter Benjamin, já citado anteriormente. Este viveu no mesmo momento histórico daquele, muito embora tenha já vislumbrado mais incisivamente o “mar de sangue” que o desenvolvimento técnico proporcionaria à humanidade. Há de se ter em conta que Benjamin escreveu contextualizado por uma sociedade (alemã) já desenvolvida e madura produtivamente, o que o possibilitou olhar com mais “pessimismo” o aperfeiçoamento do domínio do homem sobre a natureza².

² Para este trabalho ou para um outro momento: trabalhar a idéia de uma “inadequação” da crítica ao industrialismo em uma sociedade pouco industrializada.

A consciência iluminista procurou, desde os primórdios, elevar o poder da ciência na organização das sociedades, enquanto que o homem *civilizado* elaborou um amplo projeto de moralização e “regeneração” da população por meio da higiene física e moral no intuito de conformar idéias de *domínio de si, eficiência e racionalidade*. Pensar aspectos da educação em face destas questões teóricas, muito mais em Gramsci do que em Benjamin, é nosso maior desafio. A *formação do homem* elaborada por eles, principalmente como desdobramento de determinada concepção de como o homem conhece e aplica em si mesmo esse conhecimento, continua sendo algo que tem valor na sociedade contemporânea, especialmente em se tratando de problemas sociais atuais possivelmente agravados. Apresentam os autores visões pouco divergentes entre si, mas que revelam caminhos distintos de se viver e buscar a felicidade, processos diferentes de formação subjetiva e objetiva. Refletir sobre isso permite incorporar o sempre “novo” no “velho” sem nos tornarmos “caducos” e desconfiar deste “sempre novo” no “novo” que freqüentemente nos leva aos modismos. Além do que, o diferente nem sempre é tão óbvio como avaliamos, sendo, possivelmente, complementar.

Para tanto, o trabalho está dividido em três partes. Na primeira, consideraremos como o homem conhece o mundo para Gramsci e as principais problemáticas levantadas pelo italiano quanto à noção de verdade e de ciência. Na segunda, apresentaremos os argumentos que Gramsci utiliza para confirmar a necessidade de dominação dos instintos em várias esferas humanas, tomando como base a idéia de que o homem passa a agir na natureza impregnando o “natural” de historicidade. Primeiramente, os instintos e a técnica, levando ao leitor a entender o “Americanismo e Fordismo” como, seguindo Ruiz (1998), um projeto educacional para o processo de hominização por meio da coerção dos instintos. Em segundo lugar, o progresso - como domínio cada vez maior do homem sobre a natureza, como eliminação da idéia do acaso e da imprevisibilidade –

fazendo parte do devir humano, desde que conserve o que há de “bom” nesse domínio. O progresso como consciência não “difusa” requer, para Gramsci, a conservação do movimento dialético (superação por incorporação). Em terceiro lugar, localizar a relação que o italiano faz do domínio dos instintos e da direção política. E, por último, na terceira parte, realizaremos alguns apontamentos para uma relação corpo e educação em Antonio Gramsci.

CAPÍTULO 1 – CONHECENDO O MUNDO

Nesta parte, procuraremos considerar como o homem conhece o mundo, de acordo com Antonio Gramsci, bem como as principais problemáticas por ele levantadas quanto às noções de verdade e de ciência. Tomamos como base as suas anotações denominadas *Introdução ao estudo da filosofia*, referentes ao Caderno 11 dos *Cadernos do Cárcere*, e, também, *A filosofia de Benedetto Croce*, do Caderno 10. Como contraponto, trazemos Walter Benjamin, autor alemão importante na crítica à modernidade, para dialogar, problematizar e, muitas vezes, complementar suas afirmativas.

1.1 ANTONIO GRAMSCI

Antonio Gramsci nasceu em 1891, na Sardenha, uma das regiões mais pobres da Itália. Experimentou, desde garoto, as difíceis condições da vida das camadas mais baixas da população italiana. O pai, filho de um coronel da polícia militar, trabalhou em um cartório quando o autor tinha seis anos e, posteriormente, foi afastado do emprego, preso e condenado, acusado de irregularidade administrativa³. Nessa época, diz Ruiz (1998), a mãe do autor enfrentou a situação da prisão do marido com grande força de vontade, mantendo o sustento da família com perseverança e causando uma “profunda impressão em Gramsci” (RUIZ, 1998). “Seremos capazes de fazer o que mamãe fez há 35 anos atrás?” pergunta Gramsci em uma de suas cartas, “de enfrentar sozinha, pobre mulher, uma terrível tempestade e salvar 7 filhos. Certamente sua vida foi exemplar e

³ Biografia consultada nos livros *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político* de Carlos Nelson Coutinho e *Freud no divã do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise em “Gramsci como o ‘médico de si mesmo’”*, de Erasmo Miessa Ruiz.

ela nos demonstrou o quanto vale a perseverança.” (GRAMSCI citado por RUIZ, 1998, p. 96).

O que sintetizaria o exemplo da mãe de Gramsci? A resposta é a perseverança, perseverança para suportar dificuldades que em certos momentos pareciam intransponíveis. Implícita na idéia de perseverança está a idéia de ‘disciplina’, insistência para conduzir-se a determinados objetivos, o não medir esforços para superar dificuldades. (RUIZ, 1998, p. 96).

Mais tarde, em 1903, Gramsci quis dar prosseguimento aos seus estudos, mas embora tenha sido admitido para realizar o ginásio, não pôde freqüentá-lo por causa das difíceis condições materiais de sua família. Trabalhou por dois anos, conseguindo somente mais adiante retomar e concluir os estudos com o incentivo de sua mãe e irmãs.

Entre 1904 e 1908, entrou em contato com a imprensa socialista por meio do seu irmão mais velho, Genaro, que havia emigrado para Turim e enviava-lhe periodicamente o *Avanti!* do Partido Socialista Italiano (PSI). Foi para Cagliari, capital da Sardenha, e freqüentou reuniões do movimento socialista local, fortemente marcado por tendências regionalistas e autonomistas.

Deslocou-se para Turim e ingressou na Universidade com a intenção de se formar em Lingüística. Ali, Gramsci fez contato com o movimento cultural idealista representado, sobretudo, por Benedetto Croce e Giovanni Gentile, dois filósofos neo-hegelianos opositores à tradição positivista que dominava os meios culturais do norte da Itália, nos fins do século XIX. Essa hegemonia cultural do positivismo, segundo Coutinho (1999), era resultado de uma mentalidade cientificista ligada ao rápido desenvolvimento industrial daquela região italiana.

Contra o evolucionismo vulgar, contra o cientificismo empirista e positivista, Croce e Gentile pregavam o valor de uma cultura filosófica humanista; contra o apego aos fatos, defendiam o valor do espírito, da vontade e da ação. (COUTINHO, 1999, p. 10).

Em 1917, no mesmo ano em que escreve *Tre principi, tre ordini*⁴, Gramsci propõe a fundação de uma Associação Socialista da Cultura que, em seu entender, iria completar a frente a que estava engajado, a luta operária. Diz Coutinho (1999) que o italiano concebe o socialismo como uma visão integral da vida, que possui uma filosofia, uma mística e uma moral. Nessa época, isso foi considerado por seus companheiros de partido “um projeto muito idealista”, todavia, Gramsci insistiu e fundou no mesmo ano e fora dos quadros do PSI, um *Clube da Vida Moral*, um grêmio destinado a promover debates intelectuais que educassem moral e culturalmente os jovens socialistas. Interessa-nos trazer esse elemento para apontar que desde o início de sua caminhada como pensador, articulador político e filósofo, o autor italiano esteve preocupado com uma conduta ética e moral concernente a uma visão de mundo avançada. Coutinho (1999) nos confirma isso ao comentar acerca dos debates ocorridos e direcionados pelo autor nesse clube:

[...] os debates – orientados por Gramsci – destinavam-se quase sempre a desenvolver a personalidade moral dos integrantes do clube, contribuindo para que superassem o individualismo e adquirissem uma consciência do valor da solidariedade humana. Gramsci via esse desenvolvimento da personalidade como um pressuposto ético do socialismo integral que queria construir. (COUTINHO, 1999, p. 20).

Em 1919, juntamente com Palmiro Togliatti, Ângelo Tasca e Umberto Terracine, Gramsci lançou o jornal *L'ordine Nuovo*. O objetivo era editar um órgão que fosse centro de criação e difusão dessa cultura socialista. “Instruí-vos, porque precisamos de sua inteligência. Agitai-vos, porque precisamos do vosso entusiasmo. Organizai-vos, porque carecemos de toda a vossa força”, dizia um dos números de *L'Ordine Nuovo*.⁵

⁴ “Três princípios, três ordens”.

⁵ Palavra de ordem publicada no primeiro número da revista em que Gramsci era o secretário da redação, em 1919.

Ajudou a fundar o Partido Comunista Italiano (PCI), em 1921, tendo como função a de diretor-responsável. Em 1922, foi enviado a Moscou como representante do PCI junto à Internacional Comunista tendo, assim, entrado em contato mais direto com as idéias políticas de Lênin, comunista russo e uns dos líderes da Revolução Russa, de 1917. Foi eleito deputado pelo PCI em 1924, dois anos depois de ser instaurado o regime fascista na Itália. Mussolini, líder fascista, manda-o preso, em 1926. Condenado a mais de 20 anos de prisão, doente, Gramsci só será libertado em 1937, poucos dias antes de sua morte.

Adiante, consideraremos seus principais escritos compilados no que se denominou *Os Cadernos do Cárcere*.

1.2 OS CADERNOS DO CÁRCERE

Os Cadernos do Cárcere se constituem de diversos apontamentos realizados pelo italiano durante o tempo em que permaneceu na prisão. Coutinho (1999) nos explica que Gramsci foi condenado, juntamente com outros dirigentes comunistas italianos, em 1927, tendo tido autorização para estudar e escrever as primeiras notas praticamente dois anos e meio após a detenção e um ano após a condenação, em fevereiro de 1929. Continua Coutinho (1999) comentando que a partir desta data até abril de 1935, Gramsci escreveu quase ininterruptamente. “Enche com sua pequena letra 29 cadernos escolares com notas e mais 4 com exercícios de tradução; aborda neles vastíssimos assuntos, mas organiza-os em torno de alguns eixos principais.” (COUTINHO, 1999, p. 78). Teve o autor, também, uma vastíssima produção pré-carcerária, mas, comenta Coutinho (1999), é possível considerá-la mais circunstancial, com interesse documental, diferentemente dos *Cadernos* que, embora fragmentários,

têm em seu conteúdo uma preocupação sistemática com alguns temas centrais ricamente estruturados. E, ainda, Coutinho (1999) assinala:

Se fosse possível resumir a uma pergunta o problema ao qual os “Cadernos” tentam dar uma resposta [...] de valor histórico-universal, essa pergunta soaria assim: por que, apesar da crise econômica aguda e da situação aparentemente revolucionária que existia em boa parte da Europa Ocidental ao longo de todo o primeiro imediato pós-guerra, não foi possível repetir ali (na Itália), com êxito, a vitoriosa experiência dos bolcheviques na Rússia?” (COUTINHO, 1999, p. 83).

Como já mencionado, Gramsci utilizou 33 cadernos escolares no período de 1929 a 1935, quatro desses inteiramente dedicados à tradução, sobretudo do alemão e do inglês. Verteu, então, autores como Marx, Goethe e os irmãos Grimm, além de muitos artigos de revista. Somente a partir de 1932 o italiano começa a se dedicar apenas à redação ou revisão dos seus próprios apontamentos. Os demais 29 cadernos são, portanto, segundo Coutinho (1999), dedicados a apontamentos da autoria do próprio Gramsci.

Para a primeira edição, denominada “Gerratana” – nome do organizador - *Os Cadernos* foram divididos em dois tipos, seguindo indicações explícitas do próprio Gramsci: “Cadernos Miscelâneos” e “Cadernos Especiais”. Nos primeiros, os “Miscelâneos”, o italiano redigiu notas sobre variados temas, enquanto que os “Especiais” reuniram apontamentos sobre assuntos específicos, razão pela qual, de acordo com Coutinho (2004), com duas únicas exceções (as do 11 e do 19), eles tiveram títulos dados pelo próprio Gramsci. Tal divisão é também adotada pela edição brasileira escolhida para a presente pesquisa, em que os seis volumes existentes têm como eixos articuladores os “Cadernos Especiais”, seguidos por apontamentos dos “Cadernos Miscelâneos”.

1.3 O HOMEM E A FILOSOFIA

O homem é, para Gramsci, primordialmente *filósofo*. Para concebê-lo como tal, o autor nos convida a destruir o preconceito de que a filosofia é algo muito difícil, ou seja, de que é uma atividade própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. Há que se ter em conta, todavia, que, para o autor, é preciso definir os limites e as características desta “filosofia espontânea”, ou seja, da filosofia que está contida “na própria linguagem, que é um conjunto de noções e conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo”; “no senso comum e no bom senso”; na “religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por ‘folclore’”. (GRAMSCI, 2004, p. 93).

Assim, todos os homens são *filósofos* na medida em que participam de uma determinada concepção de mundo - tanto aquela mecanicamente “imposta” pelo ambiente externo, quanto aquela elaborada consciente e criticamente - pois “pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e agir.” (GRAMSCI, 2004, p. 94). Portanto, “somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos.” (id. Ibidem, p. 94). A pergunta a que Gramsci remete para esse tipo de observação é: “qual o tipo histórico de conformismo, do homem-massa do qual fazemos parte?”. E, ainda, acrescenta que quando a concepção não é crítica e coerente, mas desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, tornando a nossa personalidade bastante “bizarra”, qual seja, a que possui

concomitantemente elementos dos “homens das cavernas” e princípios da ciência mais “moderna e progressista”.

A “personalidade bizarra” é antagônica à “autoconsciência”, na qual unidade teoria e prática se materializa em uma concepção de mundo coerente e crítica. Pensemos agora o que é essa concepção desagregada que Gramsci comenta e qual a solução que propõe para a formação da consciência crítica e coerente como forma de conhecer o mundo.

O autor italiano nos apresenta o problema da *personalidade bizarra* que, segundo Ruiz (1998), é aquela decorrente de uma concepção de mundo formada por um agregado de noções “incoerentes” entre si, pois a personalidade é estruturada a partir das concepções de mundo que oferecem conteúdo explicativo/auto-explicativo das ações coletivas e individuais. Para Gramsci, segundo Ruiz,

Haveria um choque entre ter a vida guiada pela influência de aspectos da modernidade e ter determinadas ações norteadas por concepção de mundo muito arcaicas, desnecessárias ao homem moderno e importantes obstáculos para a conquista de uma concepção de mundo coerente. É este o sentido de bizarro atribuído à personalidade, é como se os indivíduos em seu cotidiano construíssem sua organização cognitiva, que constitui coerências comportamentais, a partir de partes esquizofrenizadas e contrastantes. (RUIZ, 1998, p.11).

Como alternativa a essa fragmentação entre pensar e agir, Gramsci considera, primeiramente que, de uma personalidade *bizarra*, pode-se chegar à autoconsciência, e, para tanto, é preciso que se construa uma personalidade crítica. O que é a *personalidade crítica*, perguntamos a Gramsci.

O desenvolvimento da individualidade do homem se realiza por meio de uma série de relações ativas, um processo no qual “se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado.” (GRAMSCI, 2004, p. 413). Para o italiano, a humanidade, que se reflete em cada individualidade, é composta

de diversos elementos: o primeiro é o indivíduo, o segundo são os outros homens e o terceiro é a natureza. Assim,

o indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente, isto é, na medida em que passa a fazer parte de organismos, dos mais simples aos mais complexos. Desta forma, o homem não entra em relações com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica. E mais: estas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes, ou seja, correspondem a um grau maior ou menor de inteligibilidade que delas tenha o homem individual. Daí ser possível dizer que cada um transforma a si mesmo, modifica-se, na medida em que transforma e modifica todo o conjunto de relações do qual ele é o centro estruturante. (GRAMSCI, 2004, p. 413).

Primeiramente, o indivíduo toma contato com outros homens na medida em que participa de organismos diversos na sociedade, compartilha de uma mesma cultura. O homem, além disso, entra em relação com a natureza por meio do trabalho e da técnica, a inteligência desse intercâmbio depende do quanto ele mesmo é consciente e ativo em suas relações. Por ter o poder e a capacidade de modificar o conjunto de suas relações, também é centro estruturante de sua própria transformação. Portanto, Gramsci continuará desenvolvendo seus argumentos dizendo que:

[...] se a própria individualidade é o conjunto destas relações, construir uma personalidade significa adquirir consciência destas relações; modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações. Mas estas relações, como vimos, não são simples. [...] Neste sentido, o conhecimento é poder. Mas o problema é complexo também por outro aspecto: não é suficiente conhecer o conjunto de relações existentes, mas também da história destas relações, isto é, o resumo de todo o passado. (GRAMSCI, 2004, p. 413-414).

Construir uma personalidade, como vimos, para além do conhecimento das relações sociais de que o homem faz parte, é conhecer “o resumo de todo o passado”. A história se apresenta como ponto de referência para o homem conhecer o conjunto das relações existentes. O passado é um momento importante para construção de uma

individualidade consciente, uma vez que, com ele, é possível mais bem compreender o conjunto das relações sociais das quais o homem faz parte no presente.

Aqui, lembramos Walter Benjamin, que apostou na *rememoração* como momento imprescindível para o homem reconhecer-se em outros homens do passado, viver o tempo passado se apropriando de uma *reminiscência*.

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? [...] Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. (BENJAMIN, 1985, p. 223).

Para o autor alemão, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela lampeja no momento de perigo” (BENJAMIN, 1985, p. 224). Embora Benjamin trate a apropriação do tempo passado especialmente como fonte de inspiração para o combate que se apresenta no presente, como o “dom de despertar no passado as centelhas de esperança” (BENJAMIN, 1985, p. 224), o autor alemão ainda considera, assim como Gramsci, que o passado contém o presente, e esse permite ao homem, “no hoje”, olhar-se de maneira mais consciente. Lembremos novamente da passagem de Benjamin: “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.” (Id. Ibidem, p. 224-225). E, ainda, “o passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido.” (Id. Ibidem, p. 224).

Confirmando a importância dada para a construção da personalidade por meio do conhecimento do passado da humanidade – que é o nosso passado - que Gramsci e Benjamin destacam, é relevante afirmar, nas palavras do próprio Gramsci, que um

núcleo de uma teoria válida de conhecimento e transformação do mundo é a consciência do homem individual, concebido não isoladamente, mas como síntese de outros homens do passado, que geraram possibilidades para se chegar a conhecer o que se conhece até aquele momento.

[...] É necessário elaborar uma doutrina na qual todas estas relações sejam ativas e dinâmicas, fixando bem claramente que a sede desta atividade é a consciência do homem individual que conhece, quer, admira, cria, na medida em que já conhece, quer, admira, cria, etc.; e do homem que se concebe não isoladamente, mas repleto de possibilidades oferecidas pelos outros homens e pela sociedade das coisas, da qual não pode deixar de ter um certo conhecimento. (GRAMSCI, 2004, p. 414-415).

Assim, “tomar consciência”, para Gramsci, segundo Ruiz (1998), é tornar cognoscível os reais moventes da ação, construindo, assim, uma concepção de mundo que possa tornar explícito estes moventes, no tempo e no espaço. É:

[...] tornar cognoscível, com base na realidade concreta/objetiva, os reais moventes da ação, ao mesmo tempo em que busco/construo uma concepção de mundo que possa tornar explícitos estes moventes, construídos, em última instância, a partir do processo histórico. Assim, o instrumento de tomada de consciência para Gramsci será a capacidade do homem em aprender e compreender sua realidade, ou seja, entender conscientemente os determinantes históricos de sua ação para então alterar a realidade que os constrói. [...] só o contato orgânico e histórico com a realidade desenvolve a personalidade, torna-o capaz de compreender o mundo e a si mesmo. (RUIZ, 1998, p. 68)

A personalidade crítica de que se fala se desenvolve na medida em que tal maneira de conceber o mundo constrói sua base em uma noção histórica dos fatos, em um conhecimento do desenvolvimento histórico da humanidade.

Conhecer o mundo também se apresenta na obra de Gramsci na forma de “bom senso”. Quando Gramsci assinala a maneira como o povo vê a filosofia, extrai, assim, o núcleo sadio do senso comum próprio do homem comum, a saber, o **bom senso**. Este é apresentado como a capacidade de concentrar as próprias forças racionais e não se deixar levar pelos impulsos instintivos e violentos, ou seja, “tomar as coisas com

filosofia”. O “bom senso”, então, estaria ligado à capacidade também de conhecimento e civilização, de domínio de si mesmo para a ação.

Para Gramsci, a filosofia do senso comum é a concepção de mundo absorvida acriticamente pelos vários ambientes sociais e culturais nos quais se desenvolve a individualidade moral do homem médio. Mas, no momento em que se constrói um “grupo social homogêneo”, elabora-se, também, uma filosofia contrária ao senso comum.

O senso comum não é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço: é o ‘folclore’ da filosofia e, como folclores, apresenta-se em inumeráveis; seu traço fundamental e mais característico é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconsequente, conforme à posição cultural das multidões das quais ele é a filosofia. Quando na história se elabora um grupo social homogêneo, elabora-se também, contra o senso comum, uma filosofia homogênea, isto é, coerente e sistemática. (GRAMSCI, 2004, p. 114)

Voltamos, então, à questão da *personalidade bizarra*, cuja forma incoerente e assistemática de pensar e agir, para Gramsci, precisa ser superada. É a partir disso que uma “filosofia da práxis” pode se apresentar como atitude crítica, uma vez que o pensar acerca do mundo existente é feito de maneira a considerar a história deste mesmo mundo, superando o pensar precedente. A filosofia da práxis é, antes de tudo, segundo o autor italiano, uma crítica ao senso comum. Baseia-se “sobre o senso comum para demonstrar que ‘todos’ são filósofos”, uma vez que o são na medida em que atuam e, por trás desta atuação, exista – como existe - uma concepção de mundo, uma filosofia.

Uma filosofia da práxis só pode apresentar-se, inicialmente, em atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente). E, portanto, antes de tudo, como crítica do ‘senso comum’ (e isto após basear-se sobre o senso comum para demonstrar que ‘todos’ são filósofos e que não se trata de introduzir *ex novo* uma ciência da vida individual de ‘todos’, mas de inovar e tornar ‘crítica’ uma atividade já existente).” (GRAMSCI, 2004, p. 101).

Mas, como pudemos constatar, esse senso comum se eleva ao se tornar uma atividade crítica.

O autor italiano compreende que o indivíduo pode modificar muito pouco com suas próprias forças, uma vez que é preciso associar-se a outros homens que querem a mesma modificação, todavia, continua sendo o próprio indivíduo o centro estruturante de suas próprias modificações, ou seja, responsável por empreender seus processos de transformação mais profundas. A citação abaixo parece nos indicar que é primeiramente o indivíduo fortificado associado a outros homens que permite a movimentação de uma força poderosa de modificação radical e racional, mas, também, é somente com ela, a associação, que o indivíduo se torna forte.

Dir-se-á que o que cada indivíduo pode modificar é muito pouco, com relação às suas forças. Isto é verdadeiro apenas até um certo ponto, já que o indivíduo pode associar-se com todos os que querem a mesma modificação; e, se esta modificação é racional, o indivíduo pode multiplicar-se por um elevado número de vezes, obtendo uma modificação bem mais radical do que à primeira vista parecia possível. (GRAMSCI, 2004, p. 414).

Como já mencionado, a personalidade e a compreensão crítica de si mesmo não se constroem individualmente. Têm suas raízes também nas possibilidades oferecidas por outros homens, pela sociedade das coisas de outras épocas históricas e pelos grupos humanos que compartilham uma mesma concepção de mundo, ou seja, pelas classes. Portanto, Gramsci considera que a consciência de fazer parte de uma determinada *força hegemônica*, isto é, de uma consciência política, é a primeira fase da *autoconsciência*, que ainda se apresenta elementar e primitiva, “de independência instintiva”, mas que, após esse momento ético, passa-se a uma aquisição real e completa de uma concepção de mundo coerente e unitária, capaz de se transformar em uma concepção do real. Por isso a importância do indivíduo fazer parte conscientemente de uma concepção de

mundo, uma vez que sempre, sabendo ou não, participa de uma “luta de hegemonias políticas de direções contrastantes”.

O conceito de hegemonia na obra de Gramsci e, especialmente, nos *Cadernos do Cárcere*, representa o argumento de que uma classe mantém seu domínio não simplesmente por meio de uma organização específica de força - pela coerção - mas por ser capaz de ir além de seus interesses corporativos estreitos, exercendo uma liderança moral e intelectual e fazendo concessões, dentro de certos limites, a uma variedade de aliados unificados num bloco social de forças que Gramsci chama de *bloco histórico*. Este bloco representa, segundo Bottomore (1988), uma base de consentimento para uma certa ordem social, na qual a hegemonia é criada e recriada numa “teia de instituições, relações sociais e idéias” (BOTTOMORE, 1988, p. 177). E a própria compreensão crítica de si mesmo passa a ser elaborada exatamente pelo contato desses elementos de equilíbrio e desequilíbrio da luta política, de aproximação e distanciamento de determinadas e inúmeras forças sociais.

A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo finalmente, na elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de ‘distinção’, de ‘separação’, de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção de mundo coerente e unitária [...]. (GRAMSCI, 2004, p. 103-104).

Como já mencionado, há uma certa “textura de hegemonia”⁶ que é tecida por alguém ou por algum grupo dirigente. Para Gramsci, essa “textura” é realizada pelos

⁶ Termo utilizado por Bottomore (1989)

intelectuais, cujo papel principal é organizar e liderar moral e intelectualmente o processo de coerção e consenso de uma sociedade.

Assim, o que o filósofo italiano propõe como mais elaborado em termos de formação de uma autoconsciência crítica é, portanto, a criação de uma “elite de intelectuais” ordenada e racional.

Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se ‘distingue’ e não se torna independente ‘para si’ sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico de ligação [...] (a fidelidade e a disciplina são inicialmente a forma que assume a adesão da massa e sua colaboração no desenvolvimento do fenômeno cultural como um todo). (GRAMSCI, 2004, p. 104).

Conhecer o mundo, então, parte da concepção de homem que é construído na história, em que ele, conscientemente ou não, faz parte de um coletivo de homens-massa. Sempre se participa, para Gramsci, de alguma concepção de mundo que busca explicação dos fenômenos dos quais o homem faz parte, seja como criador, seja como criatura. A concepção mais coerente é a crítica, cujo eixo central é a história do que se busca conhecer, ou seja, a sua origem e desenvolvimento, sua transformação, sua superação e incorporação do velho. Não há como se enganar, para Gramsci, sobre o que é coerente historicamente. Os fatos históricos, sendo bem interpretados e colocados no movimento da história da humanidade como um ser orgânico e vivo, não malogram o homem de uma condição ética e moral concernente a uma direção política “concreta e real”. Sem buscarmos, ao menos nesse momento, considerar como Gramsci entendeu o termo “política concreta e real”, abstraímos que o papel da concepção histórica no desenvolver de um *ser humano inteligente* é central, para além de um elemento estratégico e político, mas, especialmente, como um elemento de beleza e felicidade, já que construir e modificar o mundo existente é próprio do que é *humano*. Portanto, *ser inteligente* é estar *vivo* e perceber a *vida* e a *morte* em cada coisa, segundo Gramsci.

Como comprovação dessa importância dada por Gramsci à percepção do movimento de vida e morte das coisas e da crítica desse mesmo movimento, apresentamos um dos seus argumentos mais claros. Em uma de suas questões, Gramsci pergunta-se: “como surgiu no fundador da filosofia da práxis o conceito de regularidade e de necessidade no desenvolvimento histórico?”. Responde dizendo: “Ao que parece, não se pode pensar em uma derivação das ciências naturais, mas sim, ao contrário, em uma elaboração de conceitos nascidos no terreno da economia política, notadamente na forma e na metodologia que a ciência econômica recebeu em David Ricardo.” (p. 194), Mas, pondera posteriormente, que à economia clássica, deu-se lugar uma “crítica da economia política”. “A ‘crítica’ da economia política parte do conceito da historicidade do ‘mercado determinado’ e do seu ‘automatismo’, ao passo que os economistas puros concebem estes elementos como ‘eternos’, ‘naturais’”. (GRAMSCI, 2004, p. 195). E, então, conclui:

A crítica analisa, de maneira realista, as correlações de força que determinam o mercado, aprofunda as suas contradições, avalia as mudanças relacionadas com o aparecimento de novos elementos e com sua intensificação e apresenta a ‘caducidade’ e a ‘substitutibilidade’ da ciência criticada; estuda-a como vida, mas também como morte, encontrando em seu interior os elementos que a dissolverão e substituirão inapelavelmente, bem como apresentando o ‘herdeiro’ (que será presuntivo enquanto não der provas manifestas de vitalidade) etc.”. (GRAMSCI, 2004, p. 195).

Gramsci aqui comenta acerca das forças que determinam o mercado, mas é possível percebermos sua sagacidade em relação ao movimento dialético de qualquer elemento que tem vida e história. Captar a vida das coisas é estudar o princípio da vida e da morte delas. E, ainda:

[...] a história não se constrói com cálculos matemáticos e, ademais, nenhuma força inovadora se realiza imediatamente, mas sim como racionalidade e irracionalidade, arbítrio e necessidade, com a ‘vida’, isto é, com todas as debilidades e as forças da vida, com suas contradições e suas antíteses. (GRAMSCI, 2004, p. 394).

Essa noção histórica dos fatos permitirá a Gramsci argumentar que a filosofia de uma época não é a filosofia “deste ou daquele filósofo”, “deste ou daquele grupo de intelectuais”, “desta ou daquela parcela das massas populares”, é sim “uma combinação de todos estes elementos, culminando em uma determinada direção, na qual essa culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se ‘história’ concreta e completa (original)”. Pensando assim, a filosofia de uma época histórica é a própria história desta mesma época. É por meio desse raciocínio que o autor italiano considerará que “a história e a filosofia são inseparáveis”, formando, portanto, um bloco único (GRAMSCI, 2004, p. 326).

A história das filosofias dos filósofos é

a história das tentativas e das iniciativas ideológicas de uma determinada classe de pessoas para mudar, corrigir, aperfeiçoar as concepções de mundo existentes em todas as épocas determinadas e para mudar, portanto, as normas de conduta que lhes são relativas e adequadas, ou seja, para mudar a atividade prática em seu conjunto. (GRAMSCI, 2004, p. 325).

Em outras palavras, a história das filosofias é a história de como os filósofos *conheceram* o mundo. *Conhecer*, portanto, é entender o mundo também pelo agir, dando forma à concepção de mundo a que se compartilha, de maneira viva.

Passamos, agora, a apresentar o que Gramsci considerou acerca da *maneira predominantemente moderna* de conhecer o mundo, qual seja, a maneira científica.

1.4 A CIÊNCIA

O que é a verdade para Gramsci? Qual o papel da ciência no *conhecer o mundo* do homem?

Em *Introdução ao estudo da filosofia*, Gramsci (2004) assinala que a ciência experimental ou ciência natural “(...) foi o elemento de conhecimento que mais

contribuiu para unificar o ‘espírito’, para fazê-lo se tornar mais universal”, pois ela é “a subjetividade mais objetivada e universalizada concretamente” (GRAMSCI, 2004, p. 134). Assim, parece-nos, como salientou Dupas (2006), que a validade do conhecimento é medida pelo confronto com o real. A confirmação dessa observação se apresenta quando o autor italiano nos apresenta a maneira que o homem *conhece* objetivamente, qual seja, “o homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano historicamente unificado em um sistema cultural unitário.” (GRAMSCI, 2004, p. 134) Assim, a atividade experimental do cientista, “que é o primeiro modelo de mediação dialética entre o homem e a natureza, a célula histórica elementar pela qual o homem, pondo-se em relação com a natureza através da tecnologia, a conhece e a domina” (Id. Ibid., p. 166), é uma nova união ativa entre o homem e a natureza. “A experiência científica é a primeira célula do novo método de produção, da nova forma de união ativa entre o homem e a natureza” (Id. Ibid., p. 166), sendo o cientista experimentador, “um operário, não um puro pensador; e seu pensar é continuamente verificado pela prática e vice-versa, até que forme a unidade perfeita de teoria e prática”. (Id. Ibid., p. 166).

Todavia, para além do conhecimento das propriedades físicas, químicas e mecânicas dos componentes naturais, a “filosofia da práxis”⁷ quer entender qual foi o momento em que esses componentes naturais se transformaram em forças materiais de produção e se são eles mesmos os objetos de propriedade de forças sociais, pois, sem dúvidas, correspondem a uma relação social e um tipo de nexos do homem e da natureza em um dado período histórico. Para mais bem entender essa idéia, Gramsci escreve:

A eletricidade é historicamente ativa, mas não como mera força natural (como descarga elétrica que provoca incêndios, por exemplo), e sim como um elemento de produção dominado pelo homem e incorporado ao conjunto das forças materiais de produção, objeto de propriedade

⁷ A concepção de mundo mais crítica e coerente, e significa o mesmo que “materialismo histórico dialético”.

privada. Como força natural abstrata, a eletricidade existia mesmo antes de sua redução a força produtiva, mas não operava na história, sendo um tema para hipóteses na ciência natural (e, antes, era o ‘nada’ histórico, já que ninguém se ocupava dela e, ao contrário, todos a ignoravam). (GRAMSCI, 2004, p. 161).

Ao mesmo tempo, considera “pueril e ingênua” a maneira de resolver o problema prático da racionalidade dos acontecimentos históricos por meio de pesquisa de leis, de linhas constantes, regulares, uniformes, de desenvolvimento da sociedade humana. Essa busca da “causa primeira”, da “causa das causas”, apresenta-se, para ele, como uma forma simplista e arcaica de pensar. A sociologia baseada no positivismo evolucionista é criticada pelo autor por ser uma “filosofia dos não-filósofos, uma tentativa de descrever e classificar esquematicamente os fatos históricos e políticos, a partir de critérios construídos com base no modelo das ciências naturais”. Assim, o evolucionismo vulgar - que está na base dessa sociologia - “não pode conhecer o princípio dialético da passagem da quantidade à qualidade, passagem que perturba toda evolução e toda lei da uniformidade entendida no sentido vulgarmente evolucionista.” (GRAMSCI, 2004, p. 150). Ao contrário da lógica dialética de salto de qualidade e mudança permanente, o evolucionismo vulgar quer “prever” o futuro com “a mesma certeza com que se prevê que de uma semente nascerá uma árvore.” (Id. Ibidem, p. 150). Apesar de que a metodologia histórica só seria concebida como sendo “científica” na medida em que tivesse a capacidade de “prever” o futuro, assim como nas ciências naturais é possível prever a evolução dos processos naturais, Gramsci aposta na previsão do processo da luta e não nos resultados dela.

Na realidade, é possível prever “cientificamente” apenas a luta, mas não os momentos concretos dela, que não podem deixar de ser resultados de forças contrastantes em contínuo movimento, sempre irreduzíveis a quantidade fixas, já que nelas a quantidade transforma-se continuamente em qualidade. Na realidade, pode-se “prever” na medida em que se atua, em que se aplica um esforço voluntário e, desta forma, contribui-se concretamente para criar o resultado “previsto”. A previsão revela-se não como um ato científico de

conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço que se faz, o modo prático de criar a vontade coletiva. (GRAMSCI, 2004, p. 121).

Assim, embora o autor remeta às ciências naturais o elemento cultural mais unificador do “espírito” humano, no sentido de ter uma conformação exata com o real, reconhece que a sociologia positivista – que toma os mesmos critérios das ciências naturais – não pode apreender os princípios dialéticos da realidade. Isso só é possível na “filosofia da práxis”.

Gramsci constata, ainda, que a ciência ocupou um lugar privilegiado na sociedade humana, sobretudo a partir do século XVIII, principalmente pelo fato de ter sido ela responsável por modificações substanciais na forma do homem produzir a vida. Mas exatamente por tais modificações, especialmente pela progressiva especialização dos ramos produtivos e de investigações, alastraram-se a “ignorância dos fatos e dos métodos científicos” e o “fanatismo pelas ciências”. O progresso científico, apesar de ter trazido grandes avanços para a humanidade, levou a uma fé “inabalável” na ciência. Em decorrência disso, a superstição científica trouxe consigo ilusões “tão ridículas” e concepções “tão infantis” que a própria superstição religiosa tornara-se enobrecida. Isso resultou em uma esperança excessiva na ciência, promovida, essencialmente, pelos “autodidatas presunçosos” e “jornalistas onipresentes” que a tornaram uma “bruxaria superior”. Para tornar possível a valorização do que a ciência oferece de concreto, o autor considera que é preciso que seja divulgada por “cientistas e estudiosos sérios”. (GRAMSCI, 2004, p. 176)

Ao contrário desse otimismo quanto a qualquer que sejam os resultados da ciência, o autor considera que é a “filosofia da práxis” a concepção de mundo e, portanto, a ideologia, capaz de tornar o homem consciente e coerente. A ciência não deve ser a base da vida, não pode ser a concepção de mundo por excelência. Assim, ciência e “filosofia da práxis” se separam, a despeito dos ideólogos da Segunda

Internacional que preconizavam o marxismo como ciência universal da história e da natureza. Portanto, para que o homem liberte-se de qualquer ilusão ideológica, é preciso considerar a ciência como uma ideologia, uma superestrutura, pois

Que a ciência seja uma superestrutura é demonstrado também pelo fato de que ela teve períodos inteiros de eclipse, obscurecida que foi por uma outra ideologia dominante, a religião, que afirmava ter absorvido a própria ciência; assim, a ciência e a técnica dos árabes eram tidas pelos cristãos como pura bruxaria. (GRAMSCI, 2004, p. 175).

Assim, a ciência não se apresenta como “nua noção objetiva”. Apresenta-se sempre revestida por uma ideologia, pois ela é a “união do fato objetivo com uma hipótese, ou um sistema de hipóteses, que superam o mero fato objetivo.” (Id. Ibidem, p. 175).

Dentro da tradição marxista, Gramsci desenvolverá o conceito de ideologia de maneira um pouco diferente. Trataremos de entender um pouco disso e sua relação com a ciência.

Em Marx, na *Ideologia Alemã*, o conceito de ideologia aparece como equivalente à ilusão, falsa consciência, concepção idealista na qual a realidade é invertida. Mais tarde, ampliará o conceito e comentará acerca das “formas ideológicas” (LÖWY, 1985, p. 12) através das quais os indivíduos tomam consciência da vida real, enumerando, assim, como sendo a religião, a filosofia, a moral, o direito e as doutrinas políticas. Löwy (1985) ainda acrescenta que, para Marx, a ideologia é um conceito crítico que implica ilusão, ou se refere à consciência deformada da realidade que se dá através da classe dominante.

Há uma trajetória do desenvolvimento desse conceito no marxismo posterior a Marx, especialmente, quando Lênin adota a idéia de que ideologia é “qualquer concepção da realidade social ou política, vinculada aos interesses de certas classes sociais” (LÖWY, 1985, p. 12). Sem nos adentrarmos muito nos exemplos dessa mesma

trajetória conceitual⁸, destacamos que “ideologia deixa de ter o sentido crítico, pejorativo, que tem em Marx, e passa a designar simplesmente qualquer doutrina sobre a realidade social que tenha vínculo com uma posição de classe” (LÖWY, 1985, p. 12). Igualmente Lênin, Gramsci não adotou uma noção negativa de ideologia. Segundo Xavier (2002), ideologia para ele pressupõe homens mais autônomos, “sujeitos”, cujas ações possuem regras de condutas e orientações. A filosofia teria uma dimensão orgânica e se mostra com características de universalidade, de concepção de mundo. A ideologia seria a forma pela qual essa visão se torna ação concreta, ou seja, força real. Assim, para Gramsci, ela é mais que um sistema de idéias, está relacionada com a capacidade de inspirar atitudes concretas e proporcionar orientação para ação.

É aqui que entra a prática hegemônica: uma ideologia hegemônica, dominante, pode propiciar uma visão de mundo supostamente mais coerente e sistemática, que não só influencia a massa da população, mas também serve como princípio de organização das instituições sociais. É, portanto, *na ideologia e por meio da ideologia* que uma classe pode exercer sua hegemonia sobre outras, pode assegurar a adesão e o consentimento. (XAVIER, 2002, p. 34).

Portanto, Gramsci considera que qualquer verdade pretensamente eterna e absoluta tem uma origem histórico-prática e uma validade provisória, assim como bem destaca Löwy (1985). A ciência é uma ideologia porque também resulta do processo histórico e pode também estar obscurecida por aqueles que são responsáveis por ela.

⁸ Para uma leitura inicial, “Ideologias e ciência social” de Michael Löwy nos apresenta alguns elementos para entender o conceito de ideologia, suas modificações e utilizações.

CAPÍTULO 2 - DOMINANDO OS INSTINTOS

2.1 O NATURAL E O HISTÓRICO

Parece que Gramsci indica que o natural se transforma em histórico na medida em que o homem domina seus instintos e faz história, age sobre aquele. O mesmo ocorre com a idéia de que uma concepção de mundo precisa se tornar norma de conduta para se transformar em moral *incorporada*, ou seja, que um entendimento do mundo seja capaz de pôr ordem nos comportamentos instintivos do homem, tornando real sua filosofia; de “contemplação” em “ação”; de “filosofia” à “ação política”. Para compreender melhor essa hipótese, retomamos a diferenciação entre o natural e o histórico no pensamento filosófico e político de Karl Marx, uma vez que tal elaboração se mostra determinante na obra de Antonio Gramsci. Passaremos, então, a considerar o homem e a natureza em Marx como tentativa de compreensão do lugar que a *necessidade de dominação dos instintos* ocupa na teoria política e formativa do pensamento de Antonio Gramsci.

2.1.1 O homem e a natureza em Marx

Refletir sobre o homem e a natureza no pensamento filosófico e político de Karl Marx requer que consideremos este autor, na esteira de Hannah Arendt, como um dos últimos pensadores pertencentes à *tradição* do pensamento ocidental⁹. Isso quer dizer que embora ele tenha se “rebelado” contra a hierarquia conceitual que fundamentava desde Platão até Hegel a Filosofia Ocidental, defendeu muitos elementos dessa mesma

⁹ A tradição a que se refere Hannah Arendt é aquela do pensamento político definida nos ensinamentos de Platão e Aristóteles, dada pelas atividades realizadas na *polis* grega.

tradição¹⁰. Para Karl Marx, o trabalho é a atividade de metabolismo do homem com a natureza; a partir do trabalho, o homem desprende-se da natureza, diferenciou-se dela, elevou-se acima de seus limites, e sobre ela passou a exercer uma ação transformadora. Nas palavras de Frederico (1995),

Marx, assim, atribui uma *prioridade ontológica* ao trabalho humano, a atividade material nascida com a invenção dos instrumentos de trabalho que medeiam o intercâmbio dos homens com a natureza e dos homens entre si. E como esses instrumentos não se encontram prontos na natureza, o homem se vê obrigado a, cada vez mais, fabricá-los: inicia-se, assim, o interminável processo de transformação do ambiente natural e humano, a incessante criação de mediações postas pelo processo de trabalho. (FREDERICO, 1995, p. 174).

No debate mais amplo do problema antropológico das origens do homem, Marx pondera o caráter positivo do abandono deste de sua condição natural original, considerando uma vitória do *homo faber* ou do *homo sapiens* sobrepor-se ao homem animal. O ser humano entra em associação com outros homens por necessidades, uma vez que é incompleto para atendê-las individualmente. Cria instrumentos e produz a vida coletivamente.

Ao contrário de Feuerbach¹¹, Marx não considera uma “natureza exterior” ao homem imutável, desde sempre constituída, situação em que *a natureza é a verdade e ao homem cabe apenas submeter-se* (DUARTE, 1995, p. 45). Marx reconhece uma prioridade apenas genética da natureza, como um pressuposto a um substrato material para a atividade humana. Em vez da *harmonia pressuposta do homem com a natureza* de Feuerbach há, para Marx, uma relação produtiva material entre ambos.

Em Feuerbach, o ser genérico homem, provido de qualidades naturais, defronta-se com a natureza contemplando-a passivamente e não prática e ativamente. Isso leva

¹⁰ Para melhor entender a inversão conceitual operada por Marx aos olhos de Arendt, verificar o livro *A Condição Humana*, cujo ponto de partida de sua exposição de idéias é a busca da qualidade capaz de distinguir o homem dos animais, problematizando, assim, o pensamento político de Marx baseado no conceito de *labor*.

¹¹ Feuerbach foi um filósofo materialista que exerceu grande influência no pensamento de Karl Marx...

Duarte (1995) a dizer que o significado dessa posição sobre a relação homem-natureza nada tem a ver com o processo produtivo de relação homem-natureza de Marx. Assim, o termo *práxis* em Feuerbach possui ainda o mesmo significado que tem na filosofia tradicional, ou seja, “*práxis* (...) quer dizer apenas a operação de uma conversão do indivíduo ao gênero, na qual há a apreensão intuitiva e contemplativa das determinações naturalizadas da espécie humana.” (DUARTE, 1995, p. 45). Ao contrário disso, Marx considera o conhecimento da natureza um instrumento importantíssimo para o domínio dela, e este como potencialidade de domínio do homem sobre si mesmo e sobre as relações que o circundam. A revolução mecanicista do século XVII aparece nesse momento em Marx como algo vivo, uma vez que sendo ela o advento da afirmação do poder humano sobre a natureza, vem expressar-se por meio da idéia da ciência como instrumento de intervenção do homem na natureza, algo bem diferente na tradição do pensamento filosófico grego¹².

Esse domínio da natureza aparece em Marx como o modo de fazer história humana, sendo, portanto, uma relação homem-natureza necessária no desenrolar do processo de construção do “ser homem”. Uma vez transformada a natureza externa, o homem transforma-se a si mesmo, fazendo história. Não há como conceber uma oposição entre a natureza e a história, uma vez que não são coisas separadas. O que na verdade liga as duas são exatamente essas relações mediadas pelo processo produtivo, de metabolismo e domínio da natureza cada vez mais desenvolvidos. “A natureza é a fornecedora originária de meios e objetos de trabalho (...), ela é o pressuposto por excelência para qualquer processo produtivo humano, e, portanto, para o próprio desenrolar da história.” (DUARTE, 1995, p. 67-68)

¹² Duarte (1995) nos explica que entre os gregos, o saber por excelência, a *epistême*, tinha como finalidade a contemplação, o conhecimento desinteressado.

(...) de um lado, ocorre uma mudança profunda e irreversível no mundo natural: a ação negativa do trabalho tirou a natureza de sua posição de indiferença, de paisagem distante e muda, ao fazer dela um complemento, uma extensão do mundo humano. (...) de outro, ao mudar o mundo, o homem precisou adaptar-se à nova realidade circundante e, como ele é o resultado de suas condições de existência, mudadas estas, ele também se modifica. (FREDERICO, 1995, p. 174-175).

Em conformidade ao exposto, há em Marx a idéia da passagem do aspecto natural para o histórico, este concebido como fruto da ação humana. A ruptura com a natureza e o avanço das forças produtivas é sinônimo de desenvolvimento das capacidades humanas em um processo pelo qual o homem estendeu um conjunto de mediações em seu relacionamento com a natureza. “Nada é mais estranho ao pensamento de Marx que (...) (o) romantismo anticapitalista e seu culto a uma vida simples de comunhão entre o homem e a natureza.” (FREDERICO, 1995, p. 181). É nesse contexto, que a industrialização aparece como algo que supera a natureza por meio da intervenção consciente do homem nela, recriando-a (DUARTE, 1995).

Mas, embora o trabalho (metabolismo do homem com a natureza) seja uma prioridade ontológica no pensamento de Marx – tendo como consequência o trabalho como o momento de criação por excelência do homem - o metabolismo social mediado pelo capital aliena-o do seu produto, de si mesmo, de seu gênero e dos outros homens, permitindo que o trabalho, no âmbito da sociedade capitalista, não seja a atividade eminentemente humana que afirma o homem enquanto homem. Este acaba não se reconhecendo em sua atividade produtiva, e sim se negando frente a ela. Esta negação é registrada fortemente na sociedade capitalista por ser ela a expressão máxima da propriedade privada.

Primeiramente, há a *alienação das coisas*, uma vez que sob o modo de produção capitalista, quanto mais o trabalhador se apropria da natureza, mais ela deixa de lhe servir como elo para seu trabalho e meio para si próprio. O trabalhador é roubado não só

na sua vida, mas também no seu objeto de trabalho, de sua exteriorização, no sentido positivo do tema:

O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz nudez para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas mutilação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas joga uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz idiotia, cretinismo para o trabalhador. (MARX, 1984, p. 152).

O segundo aspecto é a *alienação do si próprio do trabalhador*, o trabalho é exterior àquele que produz; ele não se afirma na atividade produtiva, mas apenas se nega; assim, o trabalho não é a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer necessidades exteriores a ele.

Daí que o trabalhador só se sinta junto a si fora do trabalho e fora de si no trabalho. Sente-se em casa quando não trabalha e quando trabalha não se sente em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas compulsório, *trabalho forçado*. (MARX, 1984, p. 153).

O terceiro aspecto é a *alienação do gênero*: o homem é ser genérico na medida em que teórica e praticamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do das demais coisas, o seu objeto de querer e da sua consciência. Portanto, é precisamente ao trabalhar o mundo objetivo que o homem primeiro se prova de maneira efetiva como um ser *genérico*. O trabalho alienado inverte a relação de tal maneira que a sua atividade vital, a sua essência, se torna apenas um meio para a sua existência. Portanto, “ao rebaixar a um meio a auto-atividade, a atividade, o trabalho alienado faz da vida genérica do homem um meio da sua existência física.” (MARX, 1984, p.158).

O quarto e último aspecto é a *alienação dos outros homens*. A atividade do trabalhador pertence a outros homens que não são trabalhadores e cada auto-alienação do homem de si e da natureza aparece na relação a outro homem distinto dele (DUARTE, 1995).

Pelo trabalho alienado, portanto, o homem não engendra apenas a sua relação com o objeto e com o ato de produção enquanto poderes

alheios e inimigos dele; engendra também a relação na qual outros homens estão com a produção e o produto dele e a relação na qual ele está com estes outros homens. (MARX, 1984, p. 160)

As consequências disso no “fazer história”, no fazer política rumo à construção de um novo mundo, de uma utopia, serão fortemente problematizadas por Marx no âmbito do trabalho alienado. Quem aparece como o agente da transformação? O trabalhador. Mas por ser este exatamente alienado de si mesmo, do produto do trabalho, do seu gênero e dos outros homens, encontra limites na sua ação.

Vejamos como estas questões ganham materialidade em uma interpretação de um fenômeno histórico feita por Antonio Gramsci. Trabalharemos, portanto, com sua análise de *Americanismo e Fordismo*.

2.2 O INSTINTO E A TÉCNICA EM *AMERICANISMO E FORDISMO*

Segundo Ruiz (1998), Gramsci afirma a existência de uma parte natural que domina o homem e o impele a devorar-se mutuamente em vez de confluir sua energia para a construção de um mundo melhor. E, mais ainda, que em *Americanismo e Fordismo* há uma descrição da oposição entre os aspectos “animais” do homem e a lógica implementada a partir dos novos métodos de produção. Em outras palavras, certa oposição entre os conteúdos instintivos do comportamento humano e aspectos deste comportamento que são construídos a partir do processo histórico. No contexto desta oposição, identificamos a possibilidade, ainda em “*Americanismo e Fordismo*”, de tematizar a questão da técnica como meio de aperfeiçoamento do domínio dos próprios aspectos instintivos do homem e, como desdobramento, o domínio do homem sobre a natureza.

Se levarmos em consideração que o domínio do homem sobre a natureza se reflete no domínio dos seus próprios instintos, a eliminação da idéia do acaso e da imprevisibilidade é necessária para o processo de emancipação do homem, e, portanto, a técnica, como aperfeiçoamento dos meios, tem presença fundamental na elaboração teoria de Antonio Gramsci. Mas como o problema do desenvolvimento técnico se apresenta para o autor?

Uma maneira de nos aproximarmos do que Gramsci pensou acerca da técnica é partir para suas reflexões sobre o industrialismo nas anotações de *Americanismo e Fordismo* dos *Cadernos do Cárcere* (Caderno 33, de 1934). Nesses escritos, o autor realiza, primeiramente, uma análise da situação histórica do caso americano de desenvolvimento técnico e, em seguida, procura um certo potencial para o encaminhamento dos processos revolucionários. Portanto, parece haver, em Gramsci, mais uma afirmação do progresso técnico do que uma denúncia dos seus efeitos. Todavia, embora sinalize um potencial no desenvolvimento técnico para a formação de um novo homem, o autor considera que isso ainda não é possível devido à carência de um elemento ético-político no processo de condução de tal fenômeno. Isso pode ser constatado no momento em que o texto *Americanismo e Fordismo* é apresentado por Gramsci, contendo ele uma

série de problemas que devem ser examinados [...] depois de ter sido levado em conta o fato fundamental de que as soluções dos mesmos são necessariamente formuladas e testadas nas condições contraditórias da sociedade moderna, o que determina complicações, posições absurdas, crises econômicas e morais de tendência frequentemente catastrófica etc. (GRAMSCI, 2001, p. 241).

O americanismo e o fordismo se apresentam como fatos históricos que, a partir “das várias formas de resistências que o processo de desenvolvimento encontra em sua evolução” (Id. Ibid., p. 241), fazem emergir diversos problemas. Há, para o autor, um grande movimento de forças sociais que atuam no sentido de resistir, seja contra as

consequências sociais do desenvolvimento das forças produtivas, como é o caso das “classes parasitárias” que não se adaptam ao novo ritmo de trabalho, seja contra alguns aspectos desse mesmo desenvolvimento, como as “forças subalternas” que se posicionam no sentido de racionalizar o processo técnico para novas metas, procurando direcionar o fenômeno para a construção do novo homem. É nesse sentido, então, que o italiano argumenta acerca da técnica, ou seja, que o desenvolvimento desta é fato e, por isso, é preciso direcionar tal fenômeno para metas mais humanistas, expressões de um novo projeto de sociedade.

Assim, o fenômeno americano (americanismo) se apresenta em Gramsci como “o maior esforço coletivo até agora realizado para criar, com rapidez inaudita e com uma consciência do objetivo jamais vista na história, um tipo novo de trabalhador e de homem.” (GRAMSCI, 2001, p. 266). Embora seja “um prolongamento orgânico e [...] uma intensificação da civilização européia [...], assumiu uma nova epiderme no clima americano”. (Id. Ibid., p. 281); ou, ainda, ele é expressão de uma:

[...] fase mais recente de um longo processo que começou com o próprio nascimento do industrialismo, uma fase que é apenas mais intensa do que as anteriores e se manifesta sob formas mais brutais, mas que também será superada através da criação de um novo nexos psicofísico de um tipo diferente dos anteriores e, certamente, de um tipo ‘superior’.” (Id. Ibid., p. 266).

Tomando como ponto de partida tal elaboração, Gramsci afirma que o americanismo exigiu uma condição preliminar para se desenvolver. Denominou-a “composição demográfica racional”, representada por “classes com funções essenciais no mundo produtivo”, ao contrário das “classes parasitárias” características da civilização européia. Nesse sentido, para Gramsci, a América não estava “sufocada por esta camada de chumbo”, o que lhe teria permitido desenvolver vários elementos positivos no setor produtivo e, especialmente, um nível superior de vida de suas classes populares. (GRAMSCI, 2001, p. 247).

A análise da Itália quanto a esses aspectos apresentados é realizada conjuntamente à do caso americano. Se de um lado, a Itália apresentara uma população economicamente passiva e produtora de “poupança”, de outro lado, a América apresentara uma base sadia para a indústria e o comércio. Assim, na Itália

[...] (existiu) um volume enorme de pequena e média burguesia de “pensionistas” e “rentistas”, o que criou, numa certa literatura econômica de *Cândido*, a monstruosa figura do chamado “produtor de poupança”, isto é, de um setor de população economicamente passiva, que não apenas extrai do trabalho primitivo de um certo número de camponeses o próprio sustento, mas que ainda consegue poupar: modo de acumulação do capital dos mais monstruosos e malsãos, já que fundado na iníqua exploração usuária de camponeses mantidos no limite da fome e que custa enormemente; e já que, ao pequeno capital poupado, corresponde uma enorme despesa, como é aquela necessária para manter o nível de vida muitas vezes elevado de um importante massa de absolutos *parasitas*. (GRAMSCI, 2001, p. 245).

A “base sadia” existente na América é, para Gramsci, resultado da inexistência dessas “sedimentações viscosamente parasitárias, ligadas pelas fases históricas passadas.” (GRAMSCI, 2001, p. 247). Assim, as condições preliminares “já racionalizadas pelo desenvolvimento histórico”, tornaram

relativamente fácil racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário de base territorial) com a persuasão (altos salários, diversos benefícios sociais, habilíssima propaganda ideológica e política) e conseguindo centrar toda a vida do país na produção. (GRAMSCI, 2001, p. 247).

Encontramos o ponto de partida de Gramsci na análise do fenômeno americano. O autor analisou-o com base nesse entendimento histórico, na necessidade de a América elaborar um novo tipo humano como consequência dessa racionalização dos processos de produção da vida. O novo homem precisava estar adequado ao novo tipo de trabalho e processo produtivo. Mas, embora Gramsci vislumbrasse a necessidade de um novo humano, considerou que “esta elaboração (o homem novo) [...] estava [...] na fase inicial e, por isso, aparentemente idílica.” (GRAMSCI, 2001, p. 248). Ressaltou que ainda não tinha sido apresentada a questão fundamental da *hegemonia*, uma vez que a América

ainda passava pela fase de “adaptação psicofísica à nova estrutura industrial”. (GRAMSCI, 2001, p. 248)

O desenvolvimento técnico é apresentado – na forma de “história do industrialismo” - como uma “luta contínua contra o elemento animalidade do homem”, pois exige normas e hábitos de ordem mais complexa. O progresso parece se expressar nesse ponto, ou seja, na dissolução do elemento animalidade do homem. “Animalidade” no sentido de desordem, falta de direção, não trabalhar “com o próprio cérebro”, inserir-se em uma ideologia “pueril e ingênua”. Assim,

[...] a história do industrialismo foi sempre (e se torna hoje de modo ainda mais acentuado e rigoroso) uma luta contínua contra o elemento “animalidade” do homem, um processo ininterrupto, frequentemente doloroso e sangrento, de sujeição dos instintos (naturais, isto é, animalescos e primitivos) a normas e hábitos de ordem, de exatidão, de precisão sempre novos, mais complexos e rígidos, que tornam possíveis as formas cada vez mais complexas de vida coletiva, que são a consequência necessária do desenvolvimento do industrialismo. (GRAMSCI, 2001, p. 262).

O industrialismo, ou desenvolvimento técnico, acontece por um processo doloroso e sangrento de sujeição dos instintos animais, “naturais”, a normas e hábitos de ordem, de exatidão, de precisão sempre novos, mais complexos e rígidos. Essas normas e hábitos de ordem mais precisos são correspondentes às formas cada vez mais elaboradas de vida coletiva. Isso parece confirmar a tese de que Gramsci concebeu o industrialismo como um meio possível de produzir e consolidar estruturas normativas para uma moral “superior” aos instintos puramente animais do homem.

O progresso se expressa no novo na medida em que o homem se torna mais consciente, racional, autodisciplinado e preciso. É também realizado por um período de crise, freqüentemente doloroso, mas que possibilita o surgimento do novo. Este último é superior e mais complexo ao que existia antes. Embora isso seja uma constatação, e

Gramsci perceba esses elementos progressistas no fordismo¹³, o autor também admite que a luta travada contra os elementos de animalidade desse momento fordista é “uma luta imposta a partir de fora” e os resultados obtidos, “embora de grande valor prático imediato, são em grande parte puramente mecânicos, não se transformaram em uma ‘segunda natureza’.” (GRAMSCI, 2001, p. 262).

Na América, diz Gramsci, as investigações dos industriais sobre a vida íntima dos operários e os serviços de inspeção criados por algumas empresas para controlar a “moralidade” deles, são necessidades do novo método de trabalho. Mas tais iniciativas “puritanas” “têm apenas o objetivo de conservar, fora do trabalho, um certo equilíbrio psicofísico capaz de impedir o colapso fisiológico do trabalhador, coagido pelo novo método de produção.” (GRAMSCI, 2001, p. 267). E, ainda, “este equilíbrio só pode ser puramente externo e mecânico, mas poderá se tornar interno se for proposto pelo próprio trabalhador e não imposto de fora, por uma nova sociedade, com meios apropriados e originais.” (Id. Ibid., p. 267).

É nesse sentido que o autor italiano afirma que

quem ironizasse estas iniciativas (mesmo fracassadas) e visse nelas apenas uma manifestação hipócrita de ‘puritanismo’ estaria se negando qualquer possibilidade de compreender a importância, o significado e o alcance objetivo do fenômeno americano, que é também o maior esforço coletivo até agora realizado para criar com rapidez inaudita e com uma consciência do objetivo jamais vista na história, um tipo novo de trabalhador e de homem. (GRAMSCI, 2001, p. 266).

Para ele esse processo começou com o nascimento do industrialismo e que também será superado “através da criação de um novo nexos psicofísico de um tipo

¹³ Gramsci analisa o fordismo de maneira a entendê-lo como “ponto extremo do processo de sucessivas tentativas da indústria no sentido de superar a lei tendencial da queda da taxa de lucro.” (GRAMSCI, 2001, p. 242)

diferente dos anteriores e, certamente, de um tipo *superior*.” (GRAMSCI, 2001, p. 266).

Mas, continua o autor, o objetivo da sociedade americana expressado por Taylor é

desenvolver em seu grau máximo, no trabalhador, os comportamentos maquinais e automáticos, quebrar a velha conexão psicofísica do trabalho profissional qualificado, que exigia uma certa participação ativa da inteligência, da fantasia, da iniciativa do trabalhador, e reduzir as operações produtivas apenas ao aspecto físico maquinal. (GRAMSCI, 2001, p. 266).

Sabe-se que a indústria americana, mais especificamente com Henry Ford e o método de trabalho desenvolvido por Frederick Winslow Taylor, buscou o aumento da produtividade através da decomposição de cada processo de trabalho em movimentos específicos e da organização de tarefas de trabalho fragmentadas, de acordo com padrões rigorosos quanto ao tempo e ao estudo do movimento. Conjuntamente, questões como a *sexualidade*, o *lazer*, a *família* e o *tempo livre* também foram incorporadas nesse projeto de um *novo tipo humano*.

Na visão de Gramsci (2001), tais questões estavam vinculadas ao esforço de surgir um novo tipo particular de trabalhador, que fosse adequado ao novo tipo de trabalho e de processo produtivo. No que se refere especificamente à questão sexual, Gramsci entende que foi o trabalhador que teve maior repressão da nova ordem de desenvolvimento, uma vez que, além de ser pressionado a gastar racionalmente seu salário, deveria manter, também, sua eficiência física e muscular nervosa, lutando contra todo o tipo de comportamento abusivo em relação ao álcool e às relações sexuais.

O novo tipo de industrialismo exigiu a monogamia em razão de que um operário boêmio, exaltado passionalmente, não estava de acordo com os movimentos precisos da produção e da automação, “a exaltação passional não pode se adequar aos movimentos cronometrados dos gestos produtivos ligados aos mais perfeitos automatismos” (GRAMSCI, 2001, P. 269). Portanto, o novo industrialismo também requereu uma nova forma de união sexual. Nas palavras de Gramsci:

O industrial americano se preocupa em manter a continuidade da eficiência física do trabalhador, de sua eficiência muscular-nervosa; é de seu interesse ter um quadro estável de trabalhadores qualificados, um conjunto permanentemente harmonizado, já que também o complexo humano (o trabalhador coletivo) de uma empresa é uma máquina que não deve ser excessivamente desmontada com frequência ou ter suas peças individuais renovadas constantemente sem que isso provoque grandes perdas. O chamado alto salário é um elemento dependente desta necessidade: trata-se do instrumento de selecionar os trabalhadores qualificados adaptados ao sistema de produção e de trabalho e para mantê-los de modo estável. Mas o alto salário é uma arma de dois gumes: é preciso que o trabalhador gaste “racionalmente” o máximo de dinheiro para conservar, renovar e, se possível, aumentar sua eficiência muscular-nervosa, e não para destruí-la ou danificá-la. E é por isso que a luta contra o álcool, o mais perigoso agente de destruição das forças de trabalho, torna-se função do Estado. (GRAMSCI, 2001, p. 267)

Assim, todos esses elementos foram focos de Henry Ford na construção de um novo tipo humano, pois era interesse dele que as relações sexuais, a acomodação das famílias, um certo puritanismo desenvolvessem um novo tipo de homem com um instinto sexual regulamento e racionalizado. Diz Gramsci:

Deve-se observar como os industriais (especialmente Ford) se interessaram pelas relações sexuais de seus empregados e, em geral, pela organização de suas famílias; a aparência de “puritanismo” assumida por este interesse (como no caso do proibicionismo) não deve levar a avaliações erradas; a verdade é que não se pode desenvolver o novo tipo de homem exigido pela racionalização da produção e do trabalho enquanto o instinto sexual não for adequadamente regulamentado, não for também ele racionalizado. (GRAMSCI, 2001, p. 252).

Gramsci (2001) ainda comenta que Ford introduziu inspetores para investigar a vida privada de seus operários buscando garantir o puritanismo de seu corpo, garantir uma continuidade do projeto do *homem novo* também no tempo do não-trabalho, possivelmente um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma ideologia do Estado a favor da produtividade e do avanço do capital. Assim:

As tentativas feitas por Ford para intervir, com um corpo de inspetores, na vida privada de seus empregados e para controlar como eles gastavam os salários e como viviam são indícios desta tendência

ainda “privadas” ou latentes, que podem se tornar, num certo ponto, ideologia estatal. (GRAMSCI, 2001, p. 268).

Mas esses industriais do tipo Ford não se preocupam com a “humanidade”, com a “espiritualidade” do trabalhador, destaca Gramsci, que, de imediato, “são esmagadas.” (GRAMSCI, 2001, p. 267). “Esta ‘humanidade e espiritualidade’ só pode se realizar no mundo da produção e do trabalho, na ‘criação’ produtiva”. A verdadeira criação “era máxima no artesão, no ‘demiurgo’, quando a personalidade do trabalhador se refletia inteiramente no objeto criado, quando era ainda muito forte a ligação entre arte e trabalho.” (Id. Ibid., p. 267).

Gramsci, então, relaciona a “humanidade”, qualidade mais elevada do homem e expressão do rompimento do elemento animal nele presente, com o mundo da produção e do trabalho “criativo”. A “criação” produtiva, então, é resultado de uma personalidade inteiramente vinculada à reflexão, cujas “inteligência”, “fantasia” e “iniciativa do trabalhador” fazem a ligação entre “arte e trabalho”. Estes últimos representam o resultado de uma “conexão psicofísica do trabalho profissional qualificado”. Mas, “[...] é precisamente contra esse ‘humanismo’ que luta o novo industrialismo”. (Id. Ibid., 2001, p. 267). Se aquele é conquistado por meio da criação produtiva de uma personalidade humana íntegra, a sociedade americana, cuja concepção de qualificação do trabalho se apresenta compatível aos comportamentos maquinais e automáticos e o afastamento da realização plena do homem, luta exatamente contra qualquer tipo de ligação entre a arte e o trabalho.

Gramsci, ao contrário do que Taylor preconizou no seu “gorila amestrado”, interessa-se na “absorção efetiva das novas aptidões” dos “corpos físicos” (GRAMSCI, 2001, p. 264) sem a “duplicidade” entre ideologia “verbal” – que, embora reconheça as novas necessidades de comportamento aos novos métodos de trabalho, não apresenta

uma ação efetiva – e a prática real “animalesca”. Pois, se constituída essa duplicidade entre pensar e agir, forma-se uma “situação de hipocrisia social totalitária.” É preciso, diz o autor italiano, assimilar a “virtude” e torná-la hábito permanente. “Os novos métodos de trabalho são indissociáveis de um determinado modo de viver, de pensar e sentir a vida; não é possível obter êxito num campo sem obter resultados tangíveis no outro.” (GRAMSCI, 2001, p. 266).

O autor italiano pareceu encontrar na ordenação das “energias nervosas” e na ausência “das cores fascinantes da fantasia romântica” burguesa, elementos para que a “vocação laboriosa” atingisse “grande intensidade e vigor” (GRAMSCI, 2001, p. 270). Vocação esta “[...], de homens que diretamente (e não através de um exército de escravos ou de servos) [...] entram em contato com as forças naturais para dominá-las e explorá-las vitoriosamente.” (GRAMSCI, 2001, p. 270).

Assim, Gramsci se encontra entre aqueles que pensam o industrialismo como fato, como fenômeno real de desenvolvimento do homem produzir a vida, mas que precisa ser incorporado por uma moral, uma ética, um conjunto de hábitos concernentes a um modo de pensar e sentir. O fenômeno industrial apresenta algumas possibilidades, mas para desenvolver essa tal “humanidade”, há que se construir determinadas “virtudes” que se encontram, em um primeiro momento, no conjunto de habilidades de exatidão, controle do acaso, dominação da natureza, tanto interna quanto externa, ou seja, por meio da coerção do aspecto somático. Para além disso, Gramsci parece, como já dito anteriormente, vislumbrar o desenvolvimento de um *ser inteligente*, valorizando o conhecimento e a engenhosidade dos homens e, também, o espírito entusiasta quanto à habilidade humana de encontrar saídas.

2.2.1 Walter Benjamin e a técnica: um contraponto

Façamos, agora, alguns incursões pelo pensamento de Walter Benjamin, para aprimorar e melhor diferenciar o peso que Gramsci estabelece na dominação dos instintos por meio de um controle somático (corporal) proporcionado por um novo método de produção, por uma técnica mais aprimorada.

Vista a possibilidade de libertação da humanidade por meio do desenvolvimento técnico, da coerção dos instintos pelos novos meios, Gramsci apostou na dominação dos mesmos por meio do desenvolvimento de hábitos de exatidão e controle da natureza. Enquanto isso, Benjamin percebia o “mar de sangue” que tal fenômeno proporcionaria. Isso equivale dizer que a idéia de relação homem e natureza por meio da crescente dominação do primeiro sobre a segunda é algo criticado e repensado por este último autor. Vaz (2000, p. 72) comenta que Benjamin “defenderá, pensando na guerra – a que havia acontecido, mas também a que mais de dez anos depois eclodiria – , uma outra relação dos seres humanos com a natureza, não propriamente de domínio e tirania.” Seria preciso, então, “dominar esse domínio”. É por isso que afirmará o autor alemão, em contraposição ao já exposto, “[...]a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue.” (BENJAMIN, 1987, p. 69). A ambição de lucro da classe dominante fez quebrar o “trato antigo com o cosmos”. (BENJAMIN, 1987, p. 68).

Esse “trato”, que nada mais é que uma relação homem e natureza de harmonia e não de dominação, se dá por meio do que Benjamin chamou de “embriaguez”, ou então “mimesis”, uma experiência na qual se assegura e se entende o mais próximo e o mais distante, o eu e o outro. Onde, também, o sujeito e o objeto misturam-se para registrar a experiência nos “labirintos da memória”.

O “trato” é uma entrega a uma “experiência cósmica” que era máxima no homem antigo e que o moderno mal conhece. Tal experiência é única para cada um, porém, “somente na comunidade o homem pode comunicar em embriaguez com o cosmos” (BENJAMIN, 1987, p. 68).

Nada mais ameaçador do que o “descaminho” dos modernos considerarem essa experiência irrelevante, diz Benjamin. “Deixá-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas” (Id. Ibid., p. 68) é um grande perigo, haja visto o “mar de sangue” proporcionado pela utilização de gases, forças elétricas, correntes de alta frequência para a guerra, onde se cavaram “poços sacrificiais na Mãe Terra”. E foi exatamente esse tipo de “trato” do homem moderno com o cosmos, no espírito da técnica, que se estabeleceu a experiência homem e natureza.

Nesse sentido, a “dominação da natureza”, que para Benjamin é o elemento que dá o sentido de toda técnica, é questionada severamente. Para ele, essa dominação da natureza é o grande ensinamento dos imperialistas, daqueles que querem a guerra.

Essa “experiência cósmica” máxima que os homens modernos não conhecem “nafragou” com a técnica. Os homens evoluíram como espécie, mas sua humanidade, ou seja, a humanidade como espécie, está no começo. E, ainda, “o calafrio da genuína experiência cósmica não está ligado àquele minúsculo fragmento de natureza ao qual estamos habituados a denominar ‘Natureza’.” (BENJAMIN, 1987, p. 69).

Aplicada a crítica da técnica à obra de arte, o autor revela alguns elementos para pensar esse “caráter destrutivo” do aperfeiçoamento dos meios. Em *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*, Benjamin nos apresenta o conceito de aura, cuja “era da reprodutibilidade técnica” é responsável pelo seu desaparecimento. Afirma ele que, embora o texto trate de um tema específico, a arte, “a perda da aura” por meio da técnica tem uma significação que “vai muito além da esfera da arte” (BENJAMIN,

1985, p. 168). Isso quer dizer que, na medida em que a técnica multiplica a reprodução da arte e se perde a “aura” da criação, há a substituição “da existência única da obra por uma existência serial” (BENJAMIN, 1985, p. 168). A existência única, própria de algo autêntico, é imbuída de “tradição”, “testemunho histórico”, “aqui e agora”, “unicidade”, ou seja, carregada de características “auráticas” de uma comunidade criadora. Já a existência serial, própria do desenvolvimento da reprodução técnica, está associada à transitoriedade e a repetibilidade, à perda da aura, do testemunho histórico e da autoridade perante à vida humana.

É na sociedade da técnica não emancipada que há o “declínio da aura”. Esta é, na verdade,

uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que proteja sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho. (BENJAMIN, 1993, p. 170).

Parece ser fácil identificar os fatores sociais específicos que condicionam esse declínio, diz Benjamin, “à crescente difusão e intensidade dos movimentos de massas” (BENJAMIN, 1993, p. 170).

Fazer as coisas ‘ficarem mais próximas’ é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como sua tendência a superar o caráter único de todos os fatos através da sua reprodutibilidade. Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução. (BENJAMIN, 1993, p. 170).

Assim como esse fenômeno de deixar as coisas mais “próximas”, ou seja, ter posse delas, é característica da reprodutibilidade técnica, possibilitando o “declínio da aura” das coisas do mundo, o ato de narrar, de comunicar as experiências, também fora “contaminado” por essa necessidade constante de aproximação rápida e superficial. E quando “quase nada está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da

informação” (BENJAMIN, 1993, p. 203), o saber, essência de toda boa narrativa, não dispõe de uma autoridade, de uma dimensão utilitária para a vida, de um ensinamento moral, uma norma de vida. Assim, “o conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definhando porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção.” (Id. Ibid., p. 201).

Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas. (BENJAMIN, 1985, p. 2001).

Para o escritor alemão, o declínio da capacidade de intercambiar experiências vem dessa evolução das “forças produtivas”, uma vez que são estas que começam a ditar um ritmo de vida contrário ao de “contar histórias”, diverso ao ritmo de integrar as experiências presentes às do passado. O narrador, para Benjamin, consegue manter sua fidelidade ao tempo em que o homem podia sentir-se em harmonia com a natureza.

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando não são mais conservadas, diz Benjamin. “Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história” (Id. Ibid., p. 205). Essa rede fiada se desfaz hoje exatamente porque “a narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão – no campo, no mar e na cidade -, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação.” (BENJAMIN, 1985, p. 205). Ela se realiza, portanto, num ritmo e num tempo próprio ao trabalho manual e artesanal, estranho ao universo da técnica industrial. E é exatamente isso que permite Benjamin afirmar que o narrador “não está de fato entre nós, em sua atualidade viva” (BENJAMIN, 1985, p. 197), isso porque “as experiências estão deixando de ser comunicáveis” (Id. Ibid., p. 200). “É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.” (Id. Ibid., p. 198). E, ainda:

Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações de experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo. Basta olharmos um jornal para percebermos que seu nível está mais baixo que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior mas também a do mundo ético sofreram transformações que antes não julgaríamos possíveis. Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. E o que se difundiu dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca em boca. [...] Nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes. Uma geração que fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano. (BENJAMIN, 1985, p. 198).

Parece-nos aqui, uma crítica de Benjamin em torno do “descaminho” dos homens modernos de experienciar uma certa “embriaguez” com o mundo, cujo resultado fora e continua sendo violentar tanto a natureza externa, na forma da guerra e da destruição das coisas, quanto a natureza interna, na forma de uma “pobreza” psicológica.

Abandonamos todas as peças do patrimônio humano e a crise econômica está diante da porta, diz Benjamin. E, atrás da porta está uma sombra, a saber, a próxima guerra. Assim,

A natureza e a técnica, o primitivismo e o conforto se unificam completamente, e aos olhos das pessoas, fatigadas com as complicações infinitas da vida diária e que vêem o objetivo da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios, surge uma existência que se basta a si mesma, em cada episódio, do modo mais simples e mais cômodo, e na qual um automóvel não pesa mais que um chapéu de palha, e uma fruta na árvore se arredonda como a gôndola de uma balão. (BENJAMIN, 1985, p. 118-118)

Como superar, então, a impotência da realidade avassaladora? Por meio da reconstrução da experiência pela *rememoração*, rompendo com uma concepção linear e

mecanicista da história, pois se se pensa a história em um tempo homogêneo, nada do passado podemos retirar. Mas, ao contrário disso, se o passado é pensado como carregado de “agoras”, possuindo rupturas, bifurcações, possibilidades, há de se rememorar o tempo que já se foi. Assim, “o presente não é apenas ponto de passagem entre o passado e o futuro como define a concepção linear da história. É tempo de ação, do ‘salto dialético’, tempo que constrói com o passado uma experiência única, buscando recapturar sentidos.” (TURINI, 2004, p. 114).

2.4 O PROGRESSO EM GRAMSCI: O DOMÍNIO DA IMPREVISIBILIDADE

O progresso científico fez nascer a crença e a espera em um novo Messias, que realizará nesta terra o Eldorado; as forças da natureza, sem nenhuma intervenção do esforço humano, mas através dos mecanismos cada vez mais perfeitos, darão uma abundância à sociedade todo o necessário para satisfazer seus carecimentos e viver com fartura. Contra o fanatismo, cujos perigos são evidentes (a supersticiosa fé abstrata na força taumatúrgica do homem conduz paradoxalmente à esterilização das próprias bases desta força e à destruição de todo o amor pelo trabalho concreto e necessário, em troca de fantasias, como se se tivesse fumado uma espécie de ópio), é necessário combater com vários meios, dos quais o mais importante deveria ser um melhor conhecimento das noções científicas essenciais. (GRAMSCI, 2004, p. 176).

Mais uma vez a dominação dos instintos se apresenta em Gramsci e, como caminho para a civilização dos hábitos naturais, o conhecimento e a ação. Embora Gramsci critique a idéia de progresso da maioria dos seus contemporâneos, o italiano desenvolve toda a sua concepção de homem-natureza a partir dessa mesma matriz, só que em um outro patamar. Procura demonstrar uma idéia de progresso em que a vontade humana e a ação política se tornem forças motrizes do desenvolvimento positivo das potencialidades do homem, indo contra a corrente da maioria dos ideólogos do marxismo de sua época. Nestes, como podemos perceber rapidamente em sua citação,

estava presente um “fanatismo” quanto à objetividade dos fatos, quanto ao desenrolar natural das forças produtivas e, conseqüentemente, quanto ao surgimento de uma sociedade mais igualitária sem “grandes esforços humanos”¹⁴. Vejamos como isso aparece em mais algumas notas do cárcere.

Na idéia de progresso que preconiza, está subentendida a possibilidade de uma mensuração quantitativa e qualitativa, ou seja, “de mais e melhor”. Embora não se deva pensar em um sistema métrico do progresso - afirma Gramsci - supõe-se uma medida “fixa” ou fixável na história¹⁵, que é dada pelo passado, por certa fase do passado ou por outros aspectos mensuráveis do passado, que possibilitam a consciência “racional” de alguns planos globais da vida social. Esta consciência “racional” possibilita a superação do acaso e da “irracionalidade” da relação do homem com a natureza. No nascimento e no desenvolvimento dessa idéia de progresso, é verdade – sempre segundo Gramsci - houve momentos denominados “democráticos”, em que muitos puderam se desvencilhar da crença de estar sob o domínio das forças naturais e do acaso, desvencilhar-se de uma mentalidade “mágica”, medieval, “religiosa”. Todavia, a ideologia do progresso também suscitou forças destruidoras muito perigosas e angustiantes, tais como as “crises” sociais ou desemprego. Embora o autor considere esses dois momentos, um positivo e um negativo na idéia de progresso, não acredita que seja possível separar o progresso do devir. Portanto, o progresso faz parte do devir, o domínio do homem sobre a natureza, a eliminação da idéia do acaso e da

¹⁴ Gramsci é contra o mito cientificista que levou ao determinismo vulgar e fatalista. Esse determinismo vulgar havia se tornado, em grande parte a ideologia oficial do socialismo italiano. Coutinho (1999), para mais bem demonstrar como se expressava esse mito cientificista da cultura socialista italiana, faz menção a algumas afirmações de líderes políticos contemporâneos a Gramsci. “Tal como Kautsky, o grande *maître a penser* da Segunda internacional, os principais ideólogos do PSI entendiam a revolução proletária como o resultado de uma inexorável lei do desenvolvimento econômico: o progresso das forças produtivas, aguçando a polarização de classe e conduzindo a crises do tipo catastrófico, levaria fatalmente, em dado momento, a um colapso do capitalismo, com a conseqüente eclosão da insurreição proletária. Enquanto isso, cabia ao proletariado fortalecer ao máximo suas organizações e esperar pelo “grande dia [...]” (COUTINHO, 1999, p. 13).

¹⁵ Essa “medida fixa” são as condições de vida do homem, o grau de complexidade na relação do homem-natureza.

imprevisibilidade é necessária para o processo de emancipação do homem. Mas há um elemento essencial para que a idéia de progresso não se transforme em uma consciência “difusa” e perigosa, a saber, a conservação do que existe de mais concreto no “progresso”: o movimento dialético. Uma nota do autor elucida bem o que queremos dizer:

É possível separar a idéia de progresso daquela do devir? Não creio. Elas nasceram conjuntamente, como política (na França), como filosofia (na Alemanha, posteriormente desenvolvida na Itália). No “devir”, procurou-se salvar o que de mais concreto existe no “progresso”: o movimento, aliás, o movimento dialético (um aprofundamento, portanto, já que o progresso está ligado à concepção vulgar da evolução). (GRAMSCI, 2004, p. 404).

O que se percebe é que Gramsci tem clara a diferenciação da concepção de progresso difundida por alguns de seus contemporâneos e a que procura defender. Primeiramente, quando na citação acima, o autor dá a idéia de que é preciso um aprofundamento do que o “progresso”, na concepção vulgar de evolução, pode oferecer para a concepção de devir humano. Portanto, Gramsci quer conservar o “bom” existente no progresso, salvando “o que de mais concreto existe” nele: o movimento dialético. A dialética é apontada como “um novo modo de pensar, uma nova filosofia (...), uma nova técnica” que, ao contrário das “velhas retóricas”, cria artistas, cria o gosto, fornece critérios para apreciar a beleza e o movimento. Em segundo lugar, o autor ressalta uma “crise” da idéia de progresso, considerando que “é incontestável que ela (idéia de progresso) já não mais está hoje em seu auge” (GRAMSCI, 2004, p. 403). Mas essa crise não é aquela da idéia em si, mas sim “(...) uma crise dos portadores dessa idéia, os quais se tornaram, eles mesmos, uma ‘natureza’ que deve ser dominada.” (GRAMSCI, 2004, p. 404). Portanto, para o pensador, o problema não estava na idéia de progresso, mas sim naqueles que a propagavam.

2.4.1 A medida do progresso

Se para Gramsci o progresso faz parte do devir humano, é possível, portanto, medir a “evolução” do homem na história?

Em *Filosofia de Benedetto Croce*, o italiano parte do pressuposto de que o homem é também o conjunto de suas condições de vida – a “medida fixa”. Se por um lado, homens em tempos históricos distintos são heterogêneos, por outro lado, “(...) pode-se medir quantitativamente a diferença entre o passado e o presente, já que é possível medir na medida em que o homem domina a natureza e o acaso.” (GRAMSCI, 2004, p. 406). Assim, o elemento permanente do processo histórico, que une o passado e o presente da humanidade, para Gramsci, é esse domínio da natureza e do acaso. Todavia, para além disso, o autor tem a preocupação em torno de como o homem utiliza tal conhecimento, uma vez que, mesmo podendo dominar determinados elementos da natureza e do acaso, ele precisa querer utilizá-los para transformar em concreto o objeto do querer, pois “o homem, neste sentido, é vontade concreta, isto é, aplicação efetiva do querer abstrato, ou do impulso vital aos meios concretos que realizam essa vontade.” (Id. Ibid., p.406).

Assim, o homem atua dentro de necessidades e liberdades, região efetiva em que coexistem passado, presente e futuro. A “medida das liberdades” que o homem possui em cada momento se constitui na quantidade e qualidade de possibilidades que tem para agir. “Possibilidade não é a realidade, mas é, também ela, *uma* realidade: que o homem possa ou não possa fazer determinada coisa, isto tem importância na avaliação daquilo que realmente se faz. Possibilidade quer dizer ‘liberdade’.” (GRAMSCI, 2004, p. 406) . Tais possibilidades são concebidas no conhecimento da natureza e dos processos entre passado e presente. Mas, continua o autor, conhecer as condições objetivas - incluindo as condições de possibilidades/liberdades existentes - não é suficiente para que o

homem seja livre, é necessário ter vontade suficiente para isso, o que significa que a história se mantém como construção. Portanto, “que existam as possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, mesmo assim, se morra de fome, é algo que, ao que parece, tem importância.” (Id. Ibid., p. 406).

Domínio, vontade e progresso, são faces de uma mesma direção: de um novo mundo. A vontade de construir algo novo permite, então, que se desenvolva a capacidade de “previsão”, ou seja, de uma visão antecipada do futuro. Isso porque “a realidade é resultado de uma aplicação da vontade humana à sociedade das coisas, [...] só quem quer fortemente identifica os elementos necessários à realização de sua vontade.” (GRAMSCI, 200, p. 342-343). Mas, concomitantemente, o autor considera um absurdo pensar numa previsão puramente “objetiva”. É nesse sentido que Gramsci aponta a questão da objetividade relacionada à direção política, uma vez que “quem ‘prevê’, na realidade, tem um programa que quer ver triunfar, e a previsão é exatamente um elemento de tal triunfo.” (GRAMSCI, 2000, p. 342).

Em Gramsci, o passado e o presente têm sentido na construção dessa direção política concreta. Em *Dos cadernos Miscelâneos*, há uma nota denominada “Maquiavel” em que o autor escreve “Sobre o conceito de previsão ou perspectiva”. Comenta o autor que prever significa apenas “ver bem” o presente e o passado como movimento, ou seja: “[...] ver bem significa identificar com exatidão os elementos fundamentais e permanentes do processo.” (GRAMSCI, 2000, p. 342).

Apesar de considerar a vontade política o papel fundamental para a “previsão” e para se fazer concreto um projeto de sociedade, o próprio passado é olhado “com exatidão”, com base em elementos que se movimentam e permanecem no processo passado-presente. Embora possa ser medido, somente aquele que quer ver triunfar um determinado programa pode identificar os elementos necessários à realização de sua

vontade. A análise histórica, então, é concebida como algo ligada a uma ideologia, a uma concepção de mundo, a uma “vontade concreta”. Aquele que vê a história se inclina “objetivamente” para o passado, mas está como os olhos voltados para o futuro.

Ao mesmo tempo, o autor argumenta que é um erro “grosseiro” de presunção e superficialidade considerar que uma determinada concepção de mundo e de vida tenha em si mesma uma superioridade em termos de capacidade de previsão, pois, tal concepção, só adquire importância no “cérebro vivo” de quem faz a previsão e vivifica com sua vontade forte. Assim,

Só a existência, em que “prevê”, de um programa a realizar faz com que ele se atenha ao essencial, aos elementos que, sendo “organizáveis”, suscetíveis de ser dirigidos ou desviados, são na realidade os únicos previsíveis. Isso vai contra o modo comum de considerar a questão. Geralmente se acredita que todo ato de previsão pressupõe a determinação de leis de regularidades como as leis das ciências naturais. Mas, como estas leis não existem no sentido absoluto ou mecânico que se supõe, não levam em conta as vontades dos outros e não se “prevê” sua aplicação. Logo, constrói-se com base numa hipótese arbitrária, e não na realidade. (GRAMSCI, 2000, P. 343).

Se a realidade é aplicação da vontade humana à sociedade das coisas, Gramsci parece, então, elevar o papel da vontade no movimento dialético entre liberdade e necessidade histórica, entre possibilidade e necessidade. Mas qual “querer” Gramsci propõe? Qual vontade tem em mente? Gramsci é um “voluntarista”? Ou seja, um autor que desconsidera as determinações próprias de um momento histórico?¹⁶

Constatamos dois momentos que podem nos indicar algum apontamento em torno da direção que o autor experimenta para isso. O primeiro deles, na nota *Dos Cadernos miscelâneos* denominada *Do sonhar de olhos abertos e do fantasiar*, em que o italiano aponta para a necessidade de se dirigir “violentamente” para o presente assim como é para que se possa transformá-lo.

Prova de falta de caráter e de passividade. Imagina-se que um fato tenha ocorrido e que o mecanismo da necessidade tenha sido

¹⁶ Parece-nos a problemática entre o fazer ciência e o fazer política também presente em Max Weber.

invertido. A própria iniciativa se tornou livre. Tudo é fácil. Pode-se tudo aquilo que se quer e se quer toda uma série de coisas que não se possui no presente. No fundo, é o presente invertido que se projeta no futuro. Tudo o que é reprimido se desencadeia. É preciso, ao contrário, dirigir violentamente a atenção para o presente assim como é, se se quer transforma-lo. Pessimismo da inteligência, otimismo da vontade. (GRAMSCI, 2000, p. 295).

O segundo momento, diz respeito ao *Caderno 13, Breves notas sobre a política de Maquiavel* em que problematiza a questão se o “dever ser” é um ato arbitrário ou necessário.

[...] trata-se de ver se o “dever ser” é um ato arbitrário ou necessário, é vontade concreta ou veleidade, desejo, miragem. O político em ato é criador, um suscitador, mas não cria a partir do nada nem se move na vazia agitação dos seus desejos e sonhos. Toma como base a realidade efetiva: mas o que é esta realidade efetiva? Será algo estático e imóvel, ou ao contrário, uma relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio? Aplicar a vontade à criação de um novo equilíbrio das forças realmente existentes e atuantes, baseando-se naquela determinada força que se considera progressista, fortalecendo-a para fazê-la triunfar, significa continuar movendo-se no terreno da realidade efetiva, mas para dominá-la e superá-la. Portanto, o “dever ser” é algo concreto, ou melhor, somente ele é história em ato, e filosofia em ato, somente ele é política. (GRAMSCI, 2000, p. 35).

O que nos parece é que o progresso não está garantido, mas ele faz parte do devir do homem, de uma utopia. O progresso, em Gramsci, parece ser construído com base na idéia de que, na realidade efetiva, existem elementos em que o homem pode dominar e superar. Este atua em um terreno de forças contrastantes e diversas, formando-se político na medida em que é criador, que pela vontade de ver triunfar algum projeto, desenvolve a capacidade de olhar “objetivamente” o passado e “prever” o futuro que quer. O progresso, então, manifesta-se, para além do desenvolvimento técnico do homem ao produzir a vida – uma face da expressão de dominação deste sobre a natureza -, no aprimoramento de suas capacidades de se autogovernar, de ser consciente, racional e conhecedor de si mesmo, de *ser inteligente*.

2.4.2 *O progresso em Benjamin: o domínio do domínio da relação homem e natureza*

Ao contrário desse referencial acerca da idéia de progresso, Walter Benjamin, escrevendo em uma sociedade alemã mais industrializada e em meio à II Guerra, considerará o progresso como uma “catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés.” (BENJAMIN, 1989, p. 226).

Segundo ele, na idéia de progresso¹⁷ há uma marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo, sendo exatamente este o objeto de crítica do autor. “A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia de progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha.” (BENJAMIN, 1985, p. 229). Em Benjamin, a história aparece como objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”. Assim, o tempo passado é vivido na rememoração. “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela lampeja no momento de perigo.” (BENJAMIN, 1985, p. 224)¹⁸. Além disso, “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (Id. Ibid., p. 224-225). “O passado só se deixa fixar, como

¹⁷ Faremos referência ao documento de Benjamin intitulado *Sobre o conceito de história* redigido no começo de 1940, pouco antes da morte do autor. O objetivo do texto foi colocado por Benjamin em uma carta endereçada à Adorno em 22 de fevereiro de 1940, como o de “estabelecer uma cisão inevitável entre nossa forma de ver as sobrevivências do positivismo”. (BENJAMIN citado por LÖWY, 2005, p. 33). Assim, “o positivismo aparece [...] aos olhos de Benjamin como o denominador comum das tendências que ele vai criticar: o historicismo conservador, o evolucionismo socialdemocrata, o marxismo vulgar.” (LÖWY, 2005, p. 33).

¹⁸ Tese VI de *Sobre o Conceito de História*.

imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido.” É a imagem do “salto do tigre em direção ao passado” (BENJAMIN, 1985, p. 230)¹⁹, ou seja, nas palavras de Löwy (2005, p. 120), esse salto que Benjamin escreve, “consiste em salvar a herança dos oprimidos e nela se inspirar para interromper a catástrofe presente”. A “revolução” presente se alimenta do passado, mas trata-se de uma ligação fugaz, de um momento frágil, de uma “constelação momentânea”, que é preciso saber apreender. O passado contém o presente. O passado, então, parece ser, para Benjamin, uma fonte de inspiração para o combate que se apresenta no presente. Assim, o materialista histórico, em detrimento de um historicista, faz do passado uma experiência única, “ele fica senhor das suas forças, suficientemente viril para fazer saltar pelos ares o *continuum* da história.” (BENJAMIN, 1985, p. 231)²⁰.

É nesse “agora” do passado que o materialista histórico reconhece o “sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos” ou, dito de outra maneira, “de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido.” (BENJAMIN, 1985, p. 231)²¹.

Ele aproveita essa oportunidade para extrair uma época determinada do curso homogêneo da história; do mesmo modo, ele extrai da época uma vida determinada e, de obra composta durante essa vida, uma obra determinada. Seu método resulta em que na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época e na época a totalidade do processo histórico são preservados e transcendidos. O fruto nutritivo do que é compreendido historicamente contém em seu *interior* o tempo, como sementes preciosas, mas insípidas. (BENJAMIN, 1985, p. 231).

Além disso, o “agora” do passado se constitui como mônada, ou seja, como um “resumo incomensurável [...] (da) história de toda humanidade [...], coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana.” (BENJAMIN,

¹⁹ Tese XIV de *Sobre o Conceito de História*.

²⁰ Tese XVI de *Sobre o Conceito de História*.

²¹ Tese XVII de *Sobre o Conceito de História*.

1985, p. 232)²². A historiografia marxista, sempre segundo Benjamin, tem em sua base um princípio construtivo em que o pensar não inclui apenas o movimento das idéias, mas também sua imobilização. E, “quando o pensamento pára, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada.” (BENJAMIN, 1985, p. 231)²³. E, ainda, “o materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada.” (Id. Ibid., p. 231).

Nesse sentido, o progresso, como marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo, só tem espaço nas formulações benjaminianas como objeto de críticas. O progresso é caracterizado pelo autor como uma tempestade que “sopra do paraíso” e se prende nas asas do “anjo da história” que, embora tenha o seu rosto dirigido para o passado, aquela “tempestade o impele irresistivelmente para o futuro” (BENJAMIN, 1985, p. 226). Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, o “anjo da história” vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele até gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas é exatamente essa “tempestade”, que é o progresso, que o impede de se deter no amontoado de ruínas e acordar os que ali se encontram. É nesse sentido que o autor afirma a necessidade de construir um conceito de história que corresponda a um “verdadeiro estado de exceção”.

O progresso é criticado por Benjamin por meio também de uma crítica clara às práticas da social-democracia, parte importante da esquerda alemã de sua época. Na Tese XIII diz Benjamin:

A teoria e, mais ainda, a prática da social-democracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os social-democratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não das

²² Tese XVIII de *Sobre o Conceito de História*.

²³ Também Tese XVII.

suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, idéia correspondente à da perfectibilidade infinita do gênero humano. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou em espiral. (BENJAMIN, 1985, p. 229).

É na Tese XI que Benjamin se dedica a criticar mais incisivamente os planos da social-democracia e o elogio ao desenvolvimento técnico. Diz o autor:

o conformismo, que sempre esteve em seu elemento na social-democracia, não condiciona apenas suas táticas políticas, mas também suas idéias econômicas. [...] O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual ela supunha estar nadando. Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava grande conquista política. (BENJAMIN, 1985, p. 227).

Assim, Benjamin denuncia um conceito de trabalho “típico do marxismo vulgar”, a saber, o de que o trabalho é “o Redentor dos tempos modernos”. Então, diz ele, esse conceito “não examina a questão de como seus produtos podem beneficiar trabalhadores que deles não dispõem. [...] Seu interesse se dirige apenas aos progressos na dominação da natureza, e não aos retrocessos na organização da sociedade.”²⁴ (BENJAMIN, 1985, p. 228). Neste conceito, o trabalho visa uma exploração da natureza, o que é profundamente contestado pelo autor. A natureza “está ali, grátis” para o homem explorá-la. Em detrimento dessa concepção, Benjamin revela o que é “surpreendentemente” razoável, a saber, o trabalho social que, “longe de explorar a natureza, libera as criações que dormem, como virtualidades, em seu ventre” (BENJAMIN, 1985, p. 228). Para mais bem exemplificar, Benjamin evoca a argumentação de Fourier, segundo o qual, “o trabalho social bem organizado teria entre seus efeitos que quatro luas iluminariam a noite, que o gelo se retiraria dos pólos, que a água marinha deixaria de ser salgada e que os animais predatórios entrariam a serviço do homem.”²⁵ (BENJAMIN, 1985, p. 228). Parece-nos uma alternativa possibilitada pelo autor de apresentar uma relação homem e natureza que se torna algo dissonante da

²⁴ Tese XII de *Sobre o Conceito de História*.

²⁵ Tese XI de *Sobre o Conceito de História*.

tradição marxiana, ou seja, uma relação em que a técnica não é a dominação da Natureza; é a “dominação da relação da Natureza e humanidade”, como já citado, é a ordenadora dessa relação. A técnica permite uma determinada compreensão da relação natureza e humanidade.

2.5 O INSTINTO E A POLÍTICA

O que é a política para Gramsci? Seguindo os argumentos de Coutinho (1999), Gramsci usa o conceito em dois sentidos, que poderiam ser chamados de “amplo” e de “restrito”.

Em sua acepção ampla, ‘política’ identifica-se praticamente com liberdade, com universalidade, com toda forma de práxis que supera a mera recepção passiva ou a manipulação de dados imediatos (passividade e manipulação que caracterizam boa parte da práxis técnico-econômica e da práxis cotidiana em geral) e se orienta conscientemente para a totalidade das relações subjetivas e objetivas. (COUTINHO, 1999, p. 90).

Nessa acepção, política é sinônimo de “catarse”, ou seja, de indicação da passagem de um momento meramente econômico (egoístico-passional) para o momento ético-político. “Isso significa também a passagem do ‘objetivo’ ao ‘subjetivo’ e da ‘necessidade à liberdade’.” (p. 91). Um exemplo disso seria “o processo pelo qual uma classe supera seus interesses econômico-corporativos imediatos e se eleva a uma dimensão universal, ‘capaz de gerar novas iniciativas’.” (COUTINHO, 1999, p. 91).

Em sua acepção restrita, o conceito de “política” aparece em Gramsci como “o conjunto de prática e de objetivações que se referem diretamente ao Estado, às relações de poder entre governantes e governados”. (COUTINHO, 1999, p. 91). A política aqui se apresenta como algo *historicamente transitório*. Portanto, ela surge no tempo, já que só existe política quando há governantes e governados, dirigente e dirigidos, uma divisão, seguindo Coutinho (1999), que tem sua matriz última na divisão da sociedade

em classes e, portanto, num fato que nem sempre existiu; e, além disso, deverá *desaparecer* no tempo, na “sociedade regulada”²⁶.

Esta pequena introdução com uma rápida definição sobre o conceito de política em Gramsci, permite-nos realizar algumas considerações relacionadas à ligação da política à coerção dos instintos, e, portanto, nos indica, em alguma medida, a necessidade de um certo nível de domínio dos elementos instintivos no processo de condução política e plasmação de um concepção de mundo.

Freud diz que só através da influência de indivíduos que possam fornecer um exemplo e a quem se reconheça como líderes, as massas podem ser induzidas a efetuar o trabalho e a suportar as renúncias de que a existência depende. E acrescenta que tudo correrá bem se esses líderes forem pessoas com uma compreensão interna (insight) superior das necessidades da vida, e que se tenham erguido à altura de dominar seus próprios desejos instintuais. Pela capacidade de influência de que desfrutam podem conduzir os outros homens a formas racionais de renúncia de suas paixões (Ruiz, 1999). Assim como Freud, parece-nos que Gramsci desenvolverá a idéia de que para ser dirigente é preciso dirigir-se. Esse elemento possibilitará, então, uma capacidade de obter o consenso necessário para fazer concessões e tecer a “teia de instituições, relações sociais e idéias” (BOTTOMORE, 1888) que um bloco social precisa para realizar o projeto social que defende.

O que significa, afinal, para Gramsci, esse momento de consenso e qual sua importância na política, uma vez que também a força, expressada na coerção, tem seu papel importante na esfera política ?

2.5.1 Sobre o consenso e a hegemonia

²⁶ Sociedade comunista.

Segundo Coutinho (1999), Gramsci articula explicitamente a hegemonia com a obtenção do *consenso*, distinguindo-o assim da *coerção* enquanto meio de determinar a ação dos homens. Diz ele:

Desse modo, se acoplarmos as noções gramscianas de objetividade e de hegemonia, poderemos formular – indo talvez além da letra de Gramsci, mas de acordo com seu espírito – uma proposta democrática, contratualista, de formação da esfera pública, da esfera dos valores sociais, daquilo que Hegel chamou de “eticidade”: é pela persuasão, e não pela coerção, que os homens devem ser levados a realizar as ações interativas que irão desembocar na construção e reprodução do que Gramsci chamou de “sociedade regulada” (comunista). Embora a “eticidade” dessa nova ordem social possa e deva ser iluminada ou conhecida pela ciência, pela *episteme*, ela se expressará interativamente como *doxa*, como *opinião pública*, como algo que se constrói através do consenso e que, portanto, implica diálogo. (COUTINHO, 1999, p. 116).

As “verdades” e os valores estabelecidos mediante o diálogo e o consenso, mediante comunicação livre de coação, para Gramsci, só podem se manifestar de modo pleno depois da eliminação das contradições sociais antagônicas, ou seja, na “sociedade regulada” ou sem classes, depois de um momento de coerção. Mas, comenta Coutinho (1999), Gramsci concorda que é possível ir construindo *progressivamente* esse tipo de comunicação na esfera pública consensual e liberta de coação. Na “sociedade regulada”, as funções sociais da *dominação* e da *coerção* cedem progressivamente espaço à *hegemonia* e ao *consenso*. Mas o fim do Estado não implica na idéia de uma sociedade sem governo, representando o Estado o processo coercitivo. O fim da coerção dos instintos não implica na idéia de que o homem não é natureza, mas sim que se conseguiu o autogoverno, o domínio de si mesmo.

A *hegemonia* se contrapõe à *dominação*, e, portanto, está ligada à capacidade de direção. As novas classes dirigentes precisam exercer a hegemonia cultural, ideológica e moral por meio do consenso, da inteligência. Do contrário, se perdem tal posição,

deixam de ser dirigentes e passam a exercer uma dominação destinada à decadência e ao colapso.

No estudo da complexidade das funções do Estado, Gramsci elaborou os processos consensuais de direção e de dominação. Sem pretender realizar uma exposição detalhada deste debate, trazemos alguns de seus momentos no intuito de mostrar o lugar do domínio dos instintos na política e no pensamento gramsciano e a inserção do elemento *consenso* na luta política.

Segundo Gorender (1988) uma das faces das funções do Estado é a utilização de sua força legitimada (o exército, a polícia, a administração pública, os tribunais etc.). A outra face é a extensão do Estado, que ele chamou de Sociedade Civil, num sentido diferente do de Marx.

A Sociedade Civil seria o âmbito em que se moveriam as instituições destinadas a obter o consenso de outras classes sociais que formam com a classe dominante aquele bloco histórico, que dá estabilidade à formação social (igreja, partidos política, os sindicatos, as escolas, e obviamente a universidade, a imprensa, a alta cultura, o senso comum – sabedoria popular, provérbios, folclore). (GORENDER, 1988, p. 56)

Este seria, segundo Gorender (1988), o terreno onde se formariam as consciências que aceitariam a ordem vigente. Mas, aceitação, aqui, não significa submissão passiva e resignação ou ilusão de uma ordem ideal. Uma classe subalterna pode aceitar determinada ordem social, mesmo vendo-a injusta. Porém, ao considerá-la eterna, impossível de mudar, adquire a confiança de que poderá melhorar sua posição, conquistar reformas. Nesse sentido, ela dá o seu consenso, sua adesão e apoio à existência dessa ordem social. E a isto Gramsci denominou hegemonia de uma classe dirigente. Uma classe é hegemônica, é dirigente, na medida em que consegue obter o consenso das classes subalternas, em que supera a visão corporativa, em que não pensa apenas nos seus interesses imediatos e consegue interpretar os das outras classes sob o enfoque do seu domínio, da sua posição de supremacia. Renuncia, de certa forma, com

o domínio de si mesmo, os elementos “egoísticos-passionais” que Gramsci comentou. Se a classe dominante consegue fazê-lo, obtém o consenso. Se ela se restringir a uma visão corporativa, a interesses imediatos, então perde o consenso.

Assim, o próprio Gramsci comenta que a disciplina e a renúncia na política não são um acolhimento servil e passivo das ordens que um governante dá ao governado, nem ela anula a personalidade e a liberdade daquele que “obedece”. Quando a sua origem é “democrática” e é expressão de uma “vontade coletiva”, significará autonomia e liberdade.

Como deve ser entendida a disciplina, se se entende com esta palavra uma relação continuada e permanente entre governantes e governados que realiza uma vontade coletiva? Certamente, não como acolhimento servil e passivo de ordens, como execução mecânica de uma tarefa (e que, no entanto, também será necessária em determinadas ocasiões, como, por exemplo, no meio de uma ação já decidida e iniciada), mas como uma assimilação consciente e lúcida de diretriz a realizar. Portanto, a disciplina não anula a personalidade no sentido orgânico, mas apenas limita o arbítrio e a *impulsividade irresponsável*, para não falar da fádua vaidade de sobressair [...] portanto, a disciplina não anula a personalidade e a liberdade: a questão da “personalidade e liberdade” se apresenta não em razão da disciplina, mas da “origem do poder que ordena a disciplina”. Se esta origem for “democrática”, ou seja, se a autoridade for uma função técnica especializada e não um “arbítrio” ou uma imposição extrínseca e exterior, a disciplina é um elemento necessário de ordem democrática, de liberdade. (GRAMSCI, 2000, p. 308-309).

Gramsci diz, segundo Gorender (1988), que uma classe pode ser dirigente, antes de ser dominante. Nesse terreno, é que também o pensamento de Gramsci se voltou para o papel dos intelectuais. Porque são os intelectuais, exatamente, os *funcionários do consenso*.

São eles que trabalham como ideólogos para a obtenção do consenso como homens da Igreja, como dirigentes de sindicatos, de partidos políticos, como jornalistas, produtores da alta cultura, produtores de arte, seja a grande arte ou a arte popular. (GORENDER, 1988, p. 58).

Há divergência, segundo Gorender (1988), em torno de que “basta ter o consenso para ter a dominação”. Segundo o mesmo autor, o consenso, em Gramsci,

prepara para a dominação política. A conquista da hegemonia prepara a ruptura revolucionária, que é necessariamente violenta e não dispensa a coerção, quer dizer, a função coercitiva do Estado não pode ser dispensada pelo próprio fato de que facilita a obtenção do consenso. Consenso e coerção fazem um jogo, em que um elemento aumenta à custa de outro, em certas conjunturas, mas em nenhum momento, qualquer dos dois desaparece. Gorender (1988, p. 59) diz: “[...] um mínimo ou máximo de coerção com a contrapartida de um máximo ou um mínimo de consenso”.

Eis um exemplo a que Gorender (1988) recorre de Gramsci para mostrar que consenso e coerção fazem um jogo em que um elemento aumenta à custa do outro:

Duas revoluções, uma muito radical e vinda de baixo, que foi a Revolução Francesa, e outra, uma revolução de cima, passiva, que foi a Revolução Italiana, realizada mais por um ato da classe burguesa, através de um Estado italiano, o de Piemonte, e, por conseguinte, com uma iniciativa vinda de cima. (GORENDER, 1988, p. 58).

Assim, coerção e consenso político formam um complexo orgânico. Quanto mais domínio dos “interesses imediatos” e das “paixões”, mais consenso e capacidade de direção política. Do contrário, o pouco domínio desses elementos leva à irresponsabilidade política, ou seja:

[...] uma multidão de pessoas dominadas pelos interesses imediatos ou tomadas pela paixão suscitada pelas impressões momentâneas, transmitidas acriticamente de boca em boca, unifica-se na decisão coletiva pior, que corresponde aos mais baixos instintos bestiais. A observação é justa e realista quando referida às multidões ocasionais, [...] compostas de homens que não estão ligados por vínculos de responsabilidade em relação a outros homens ou grupo de homens, ou em relação a uma realidade econômica concreta, cuja ruína se desdobra no desgaste dos indivíduos. Por isso, pode-se dizer que nestas multidões o individualismo não só não é superado, mas é exasperado pela certeza da impunidade e da irresponsabilidade. (GRAMSCI, 2000, p. 259).

CAPÍTULO 3 – A EDUCAÇÃO E O CORPO EM ANTONIO GRAMSCI

3.1 A EDUCAÇÃO EM ANTONIO GRAMSCI

Gramsci elabora a questão da educação em duas direções: a primeira, de maneira ampla, como formação humana e socialização do indivíduo. Nas palavras de Ruiz (1998):

Neste sentido, quando os pais insistem que os filhos pequenos devam usar sapatos para não sujarem os pés, existe implícito neste gesto um conjunto de representações, que dá suporte e justificação intrínseca aos indivíduos portadores e impositores do gesto, oriundas de séculos de conhecimento científico que levaram às práticas higiênicas (RUIZ, 1998, p. 47).

No segundo sentido, a educação passa a ser entendida como processo que se restringe ao domínio escolar, que monitora e filtra todo um conjunto de conhecimentos julgados essenciais e que devem ser compartilhados, de forma mais ou menos homogênea, por um conjunto significativo de sujeitos. De acordo com Ruiz, para Gramsci, este parece ser um dos papéis fundamentais da escola que introduz a criança na *societas rerum* (no mundo concreto dos objetos materiais) por meio de noções científicas que negam o folclore. A escola difunde também certa noção do que sejam os direitos e deveres numa determinada formação social, o que implica no julgamento valorativo dos comportamentos humanos nela exercidos. Assim, para Gramsci, são estas “noções de deveres e direitos que preparam e aperfeiçoam os homens para coletivamente dominarem e compreenderem as leis da natureza, organizando-os para o trabalho.” (GRAMSCI citado por RUIZ, 1998, p. 48).

É interessante notar como a concepção higienista está presente no pensamento gramsciano. Lembramos bem os argumentos de Rocha (2000) em um dos seus artigos em que analisa as estratégias de higienização da escola brasileira elaboradas pelos médico-higienistas, nas primeiras décadas do século XX, momento em que as

exigências de universalização do ensino primário põem em cena a necessidade de configuração de uma organização pedagógica racional. Toma como documento de análise um *manual* escolar, intitulado *Noções de hygiene: Livro de leitura para as escolas*, publicado por Dr. Afrânio Peixoto e em co-autoria de Dr. Graça Couto, que coloca a escola como um importante meio de difusão de um modo de vida considerado *civilizado*. Rocha diz que “influenciado pelos ideais iluministas em relação ao poder redentor da educação e movidos por uma inabalável crença no *dogma* da ciência” os intelectuais responsáveis por esse processo *higienista* procuraram constituir a escola como signo da civilização e do progresso.

Organizá-la como espaço da ordem e da disciplina, pela prescrição de uma nova economia do corpo e dos gestos, de formas racionais de empregar o tempo, ocupar o espaço e gerir o trabalho pedagógico. Dotar a instituição escolar de uma organização calcada nos ideais de racionalidade e de previsibilidade, configurá-la como espaço que, em tudo, se diferenciava do espaço doméstico. Consubstanciá-la, enfim, como instituição disciplinar. Eis alguns dos intentos e que se lançaram os intelectuais do período. (ROCHA, 2000, p. 56).

Segundo Rocha (2000), os argumentos dos autores do manual voltam-se para a persuasão em torno da importância da difusão das noções de higiene na escola primária, tomando como ponto de partida a afirmação do consenso entre governos, docentes e pedagogos. Trata-se de colocar a Higiene como conhecimento escolar, definindo-a como “a nova medicina”, uma vez que trata de prevenir a doença. Com isso, Rocha (2000) nos explica, surge o conceito de “doenças evitáveis” como o ponto central dessa “evolução” no campo da medicina, um grande divisor de águas porque calcado no ideal de *previsibilidade*.

Os responsáveis pela “nova ciência” de regeneração do homem e da sociedade por meio da higiene física e moral eram os médicos-higienistas, *homens de ciência*,

capazes de redimir todos os males, chamando para si a responsabilidade pela articulação de estratégias de intervenção capazes de ordenar a vida urbana.

A preocupação com o disciplinamento do corpo, tematizado nas discussões sobre a importância dos exercícios físicos e a necessidade de adequação do material escolar, a “boa postura” para os trabalhos escolares, tudo isso é fartamente ilustrado por gravuras que se articulam ao texto, tornando legível o projeto da Higiene de configuração de um novo modelo para a escola primária.

Rocha (2000) comenta que, representada como um meio formador, atribui-se à escola a capacidade de atuar sobre os indivíduos, corrigindo-lhes a natureza imperfeita por meio da inculcação de novos hábitos e pela vigilância sobre as suas condutas. Assim,

No ponto de partida tem-se, pois, uma “natureza imperfeita”, a qual, pela ação da educação, poder ser redimida. Possibilidade de constituição de uma “segunda natureza”, a educação teria na inculcação dos hábitos higiênicos – “regras de bem viver” - o seu meio de ação. (ROCHA, 2000, p. 69).

É nesse sentido que a função pedagógica que podemos encontrar no pensamento gramsciano se dá necessariamente no sentido *coercitivo*. Esse processo *coercitivo* não ocorre, como já mencionamos, somente no ambiente escolar, a educação aparece como um processo geral no qual todas as instâncias sociais participam e visa fundamentalmente “hominizar” o homem, conceder-lhe todo o conjunto de comportamentos e representações simbólicas que permitem inseri-lo em uma determinada coletividade. A educação, neste sentido “[...] não se contrapõe apenas ao folclore, mas também a todos os elementos naturais do homem, seus instintos e condutas determinadas fundamentalmente pelo arcabouço biológico.” (RUIZ, 1998, p. 48).

Seguindo o argumento de Ruiz (1998) acerca do domínio dos instintos em Gramsci – o qual, também, procuramos desenvolver ao longo do trabalho – se agíssemos conforme apenas as nossas mensagens biológicas seríamos seres “bizarros”, continuidades mais ou menos conexas do nosso ambiente natural. Assim, o problema aqui não é sermos natureza, mas agirmos como animais mesmo sendo homens capazes de transformar um pedaço de madeira com machado e martelo. Lembremos que Gramsci escreveu suas anotações do cárcere no período de 1929 a 1935, tempo no qual o desenvolvimento da indústria na Itália, embora pequeno quando comparado aos outros países europeus, já havia se iniciado.

Carmo (2007) apresenta-nos alguns aspectos interessantes acerca do pensamento educacional do filósofo italiano no período de 1919 a 1920, seguindo o conteúdo do Semanário *L'Ordine Nuovo*. Desde aquele momento, com o crescimento de vários segmentos sociais ligados à indústria, o início de organização política de camponeses e trabalhadores sem propriedades, as greves estourando, as repercussões da aliança entre camadas médias e fascismo e o germe dos conselhos de fábrica, Gramsci já vislumbrava um novo humanismo na escola. Tal humanismo deveria ser um veículo de ligação entre o mundo do trabalho e a construção de um novo homem. Mais elaborados os seus argumentos no período do cárcere, desenvolverá, como já apresentamos, sua análise do fenômeno americano e seu projeto de *homem novo* a partir daquela nova condição produtiva. Desta forma, apresenta-nos uma nova formação cultural humanista, que tem suas bases no industrialismo. Pensar nesse “projeto educacional” para o processo de hominização por meio da coerção dos instintos e da direção política significou adotar “o conceito do equilíbrio entre ordem social e ordem natural com base no trabalho, na atividade teórico-prática do homem”, para ensinar aos homens acerca de sua atuação na natureza no intuito de transformá-la (GRAMSCI, 2001, p. 43). Pois é por meio do

entendimento desse metabolismo do homem com a natureza que, de acordo com Gramsci,

cria-se os primeiros elementos de uma intuição do mundo liberta de toda magia ou bruxaria, e fornece o ponto de partida para o posterior desenvolvimento de uma concepção histórica, dialética, do mundo, para a compreensão do movimento e do devir, para a avaliação da soma de esforços e de sacrifícios que o presente custou ao passado e que o futuro custa ao presente, para a concepção da atualidade como síntese do passado, de todas as gerações passadas, que se projeta no futuro. (GRAMSCI, 2001, p. 43).

Lançadas as bases para uma vinculação mundo do trabalho e um novo homem, Gramsci nos apresenta o problema do desenvolvimento e complexificação das atividades práticas no mundo moderno, tomando como referência as experiências italianas da década de 1930, uma vez que cada uma dessas atividades tendeu a criar uma escola para os próprios dirigentes e especialistas. Assim, dirá Gramsci,

ao lado do tipo de escola que poderíamos chamar de “humanista” (e que é o tipo tradicional mais antigo), destinado a desenvolver em cada indivíduo humano a cultura geral ainda indiferenciada, o poder fundamental de pensar e de saber orientar-se na vida, foi-se criando paulatinamente todo um sistema de escolas particulares de diferentes níveis, para inteiros ramos profissionais ou para profissões já especializadas e indicadas mediante uma precisa especificação. (GRAMSCI, 2001, p. 32-33).

O maior problema, segundo ele, estava em que este processo de diferenciação e particularização ocorria de maneira caótica, isto é, não havia uma orientação geral de formação dos “modernos quadros intelectuais”, expressão mesma da crise orgânica da própria estrutura econômico-social do momento.

O desenvolvimento da base industrial gerou a crescente necessidade do “novo tipo de intelectual urbano”. Se antes havia uma divisão fundamental e bastante racional entre escola clássica, destinada “às classes dominantes e aos intelectuais”, e escola profissional, destinada “às classes instrumentais”, desenvolver-se-ia a escola técnica (profissional, mas não manual), colocando em discussão, segundo o filósofo italiano, o

próprio princípio de orientação concreta de cultura greco-romana. Afastada esta orientação cultural dos quadros de formação dentro das instituições escolares, abriu-se para um momento em que se aboliu qualquer tendência de escola “desinteressada”, ou “não imediatamente interessada” e “formativa”. O argumento era que “sua capacidade formativa era em grande parte baseada no prestígio geral e tradicionalmente indiscutido de uma determinada forma de civilização.” (GRAMSCI, 2001, p. 33). Sabemos que o autor italiano problematizará tal questão incorporando “o clima cultural” da velha escola italiana, da “antiquíssima tradição” (Id. Ibidem, p. 45), elogiando alguns aspectos e levantando outros ainda importantes a serem desenvolvidos no “novo humanismo” que procurou desenvolver por meio do fenômeno industrial. Veremos isso um pouco mais adiante.

A crise da escola se deu, seguindo o autor, pelo fato de que tal “clima” e o modo de vida a que estava vinculado entraram em agonia e, assim, a escola “separou-se” da vida. Para além desta constatação, Gramsci propôs

uma escola única inicial de cultura geral, humanista, formativa, que equilibre de modo justo o desenvolvimento da capacidade de trabalho manualmente (tecnicamente, industrialmente) e o desenvolvimento de capacidades de trabalho intelectual. Deste tipo de escola única, através de repetidas experiências de orientação profissional, passar-se-á a uma das escolas especializadas ou ao trabalho produtivo. (GRAMSCI, 2001, p. 33-34).

Deu-se a tentativa de superação da distância entre trabalho intelectual e trabalho manual. Segundo ele mesmo, a escola unitária ou de formação humanista, deveria assumir a tarefa de inserir os jovens na atividade social, depois de tê-los elevado a um certo grau de maturidade e capacidade para a criação intelectual e prática e a uma certa autonomia na orientação e na iniciativa. Assim, “do ensino quase puramente dogmático,

no qual a memória desempenha um grande papel, passa-se à fase criadora ou de trabalho autônomo e independente.” (GRAMSCI, 2001, p. 38)

A disciplina, os hábitos de ordem e exatidão passam a ser qualificados de maneira que sejam incorporados e transformados em maneiras interiores de autonomia moral e autodisciplina intelectual: “Da escola com disciplina de estudo imposta e controlada autoritariamente, passa-se a uma fase de estudo ou de trabalho profissional na qual a autodisciplina intelectual e a autonomia moral são teoricamente ilimitadas.” (GRAMSCI, 2001, p. 38). Após a criação de valores fundamentais do “humanismo”, morais e intelectuais, passa-se a uma posterior especialização, seja de caráter científico (estudos universitários), ou de caráter imediatamente prático-produtivo (indústria, burocracia e comércio), uma fase última que se apresenta mais criativa, contribuindo para desenvolver o elemento da “responsabilidade autônoma” dos indivíduos.

É nesse sentido que a “escola criadora”:

não significa escola de “inventores e descobridores”; indica-se uma fase e um método de investigação e de conhecimento, e não um “programa” predeterminado que obrigue à inovação e à originalidade a todo custo. Indica que a aprendizagem ocorre, sobretudo, graças a um esforço espontâneo e autônomo do discente, e no qual o professor exerce apenas uma função de guia amigável, como ocorre ou deveria ocorrer na universidade. Descobrir por si mesmo uma verdade, sem sugestões e ajudas exteriores, é criação, mesmo que a verdade seja velha, e demonstra a posse do método; indica que, de qualquer modo, entrou-se na fase da maturidade intelectual, na qual se podem descobrir verdades novas.

Assim,

Na primeira fase, tende-se a disciplinar e, portanto, também a nivelar, a obter uma certa espécie de “conformismo” que pode ser chamado de “dinâmico”; na fase criadora, sobre a base já atingida de “coletivização” do tipo social, tende-se a expandir a personalidade, tornada autônoma e responsável, mas com uma consciência moral e social sólida e homogênea. (GRAMSCI, 2001, p. 39)

Quando apresenta sua análise da “velha escola italiana”, demonstra, com superior capacidade de perceber o novo no velho, as vantagens morais e intelectuais da maneira tradicional de conduzir os estudos. Por exemplo, “na velha escola”, o estudo

gramatical das línguas latina e grega, unido ao estudo das respectivas literaturas históricas políticas, era um princípio educativo na medida em que o *ideal humanista*, que se personificava em Atenas e Roma, era difundido em toda a sociedade, elemento essencial da vida e da cultura nacionais.

Não se aprendia o latim e o grego para falá-los, para trabalhar como garçom, intérprete ou corresponde comercial. Aprendia-se para conhecer diretamente a civilização dos dois povos, pressuposto necessário da civilização moderna, isto é, para ser e conhecer conscientemente a si mesmo. (GRAMSCI, 2001, p. 46).

O que contava, então, segundo ele, era o desenvolvimento interior da personalidade, formação do caráter por meio da absorção e da assimilação de todo o passado cultural da civilização européia moderna.

Além disso,

O latim, há muito tempo, graças a uma tradição cultural-escolar da qual se poderia pesquisar a origem e o desenvolvimento, é estudado como elemento de um programa escolar ideal, elemento que resume e satisfaz toda uma série de exigências pedagógicas e psicológicas; é estudado para que as crianças se habituem a estudar de determinada maneira, a analisar um corpo histórico que pode ser tratado como um cadáver que continuamente volta à vida, para habituá-las a raciocinar, a abstrair esquematicamente (mesmo que sejam capazes de voltar da abstração à vida real imediata), a ver em cada fato ou dado o que há nele de geral e de particular, o conceito e o indivíduo. E, do ponto de vista educativo, o que não significará a constante comparação entre o latim e a língua que se fala? A distinção e a identificação das palavras e dos conceitos, toda a lógica formal, com a contradição dos opostos e a análise dos distintos, com o movimento histórico do conjunto lingüístico, que se modifica no tempo, que tem um devir e não é somente estaticidade. (GRAMSCI, 2001, p. 47).

Mas, naquele momento, longe dessas condições por ele expostas serem hegemônicas:

Lida-se com adolescentes, aos quais é preciso fazer com que adquiram certos hábitos de diligência, de exatidão, de compostura até mesmo física, de concentração psíquica em determinados assuntos, que só se podem adquirir mediante uma repetição mecânica de atos disciplinados e metódicos. (GRAMSCI, 2001, p. 46).

Pergunta-se Gramsci: “Um estudioso de quarenta anos seria capaz de passar dezesseis horas seguidas numa mesa de trabalho se, desde menino, não tivesse assimilado, por meio da coação mecânica, os *hábitos psicofísicos* apropriados?” (GRAMSCI, 2001, p. 46). Respondendo a sua própria pergunta, Gramsci levanta a necessidade de partir de um ponto, que a nosso ver, parece ser exatamente o do desenvolvimento de uma primeira fase de “coerção” dos instintos, ou seja, de hábitos regulares de disciplina e controle do que há “natural” no homem, de controle de sua “primeira natureza”:

Se se quer seleccionar grandes cientistas, ainda é preciso, partir deste ponto e deve-se pressionar toda a área escolar para conseguir fazer com que surjam os milhares ou centenas, ou mesmo apenas dezenas, de estudiosos de grande valor, necessários a toda civilização. (GRAMSCI, 2001, p. 46)

3.2 SOBRE A FORMAÇÃO DE INTELLECTUAIS E A DISCIPLINA DO CORPO

Quando Gramsci comenta acerca da educação e da formação de uma nova camada de intelectuais, menciona a relação entre o esforço e a disciplinarização do corpo para as novas funções sociais, ou seja, para o comprometimento com uma nova ordem.

Deve-se convencer muita gente de que o estudo é também um trabalho, e muito cansativo, com um tirocínio particular próprio, não só intelectual, mas também, muscular-nervoso; é um processo de adaptação, é um hábito adquirido com esforço, aborrecimento e até mesmo sofrimento. A participação de massas mais amplas na escola média traz consigo a tendência a afrouxar a disciplina de estudo, a provocar “facilidade”. Muitos pensam mesmo que as dificuldades são artificiais, já que estão habituados a só considerar como trabalho e fadiga o trabalho manual. A questão é complexa. Decerto, a criança de uma família tradicional de intelectuais supera mais facilmente o processo de adaptação psicofísico; quando entra na sala de aula pela primeira vez, já tem vários pontos de vantagem sobre seus colegas, possui uma orientação já adquirida por hábitos familiares: concentra a atenção com mais facilidade, pois tem o hábito de contenção física etc.” (GRAMSCI, 2001, p. 51-52)

Gramsci trabalha com o conceito de “adaptação psicofísica”. O que seria isso exatamente? Já pudemos trabalhar um pouco com esse conceito em outro momento deste estudo ao analisarmos o texto “Americanismo e Fordismo”, mas é aqui que podemos, juntamente com Ruiz (1998), mais bem elaborar a relação de uma adaptação psicológica e física à determinada forma de vida. Segundo Ruiz (1998), para integrar-se a uma dada organização produtiva, o homem deve criar e/ou adaptar novos comportamentos motores (gestos, automatismos, expressões, percepções etc.) e adquirir uma nova maneira de pensar que ofereça justificativa intrínseca à sua ação. Isso é fundamental para que uma organização produtiva possa se manter. Sendo assim, ressalta a importância da disciplina corporal, na forma de gestos motores e expressões, para a construção desse novo homem sob bases industriais.

Todavia,

esta adaptação não é automática, mesmo quando pensamos no comportamento motor dos indivíduos. Pelo contrário, este comportamento deve ser mediado por um conjunto de representações que ‘convença’ os indivíduos, que torne o gesto ‘natural’ e determinado pela ‘vontade’ de quem o realiza. (RUIZ, 1998, p. 34).

Daí a importância de uma concepção de mundo coerente e sistemática para mover os indivíduos ao alcance de um bom nexos psicofísico. Este, como já vimos, é pressuposto para que se concretize uma concepção elaborada de mundo.

Então,

o problema da criação de uma nova camada intelectual, portanto, consiste em elaborar criticamente a atividade intelectual, que cada um possui um determinado grau de desenvolvimento, modificando sua relação com o esforço muscular-nervoso no sentido de um novo equilíbrio e fazendo com que o próprio esforço muscular-nervoso, enquanto elemento de uma atividade prática geral, que inova perpetuamente o mundo físico e social, torne-se o fundamento de uma nova e integral concepção do mundo. O tipo tradicional e vulgarizado do intelectual é dado pelo literato, pelo filósofo, pelo artista. [...] No mundo moderno, a educação técnica, estreitamente ligada ao trabalho industrial, mesmo no mais primitivo e desqualificado, deve constituir a base do novo tipo de intelectual. [...] O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na

eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, “persuasor permanente”, já que não apenas orador puro – mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual pertence “especialista” e não se torna “dirigente” (especialista+político)”. (GRAMSCI, 2001, p. 53).

3.3 WALTER BENJAMIN E A EDUCAÇÃO

Como já mencionamos, Benjamin percebeu que com os novos modos de produção industrial, juntamente com o desenvolvimento técnico e a progressiva racionalização, houve a eliminação de um determinado tempo de aprendizagem em que era possível integrar as experiências do presente com as do passado, assim como o trabalho manual e artesanal permitia.

Com base nisso, lembramos, também, que o autor alemão trabalhou com uma tentativa de *reconciliação* do homem com a natureza, algo que a geração *civilizada* procura *controlar*, haja vista a ameaça que tal descontrole do natural se apresenta à consciência iluminista. Para a educação, isso representa dizer que no pensamento benjaminiano há um elemento especial entre aprendiz e mestre que se expressa em um caráter, por assim dizer, “mágico” do segundo em relação à condução do primeiro. Pensar em uma relação em que não há a tentativa de controle a qualquer preço da natureza em nome da racionalidade iluminista, é levar em consideração este certo aspecto “mágico” na aprendizagem. Em outras palavras, admite-se a existência de um aspecto não racional que atua na troca entre aquele que aprende e aquele que ensina. Benjamin desenvolve isso de maneira a considerar o conceito de *mimeses* ou *a capacidade de produzir semelhanças*. Vejamos como isso se apresenta em algumas de suas reflexões.

3.3.1 A Experiência e a *mimeses*

O que é a experiência, para Benjamin? Segundo Vaz (2006), a experiência se refere à interiorização subjetiva, à condição daquele que viajou muito, ou seja, daquele que viveu extensamente tanto no espaço quanto no tempo *espacializado*, que presenciou corporalmente e que incorporou pelo aparato sensorial diversos *fenômenos*. E, ainda, que o declínio dessa estrutura perceptiva, como já mencionamos, é localizado pelo autor alemão de duas formas: a primeira é demarcada pela organização do trabalho mecanizado, no qual há o adestramento do operário antes mesmo do trabalho, algo que era uma habilidade construída lentamente no trabalho artesanal; a segunda maneira se refere às novas vivências que são possíveis na cidade. Nesta última verifica-se que nas ruas, galerias, praças e parques se constitui uma pedagogia dos gestos, próprios dela. “É na cidade que os sentidos do corpo são educados, treinados para reagir” (VAZ, 2006, p. 40). É nela, também, que “o lugar da experiência humana é assumido pela vivência de choque” (Id. Ibidem, p. 40).

Na cidade, onde não é difícil se orientar, mas sim perder-se, não se permite que o olhar seja desarmado; ele faz parte de uma gestualidade que precisava ser, já em pleno século XIX, *treinada*. Diferentemente da experiência sensorial mais plena da corporalidade, que se mistura ao espaço para poder encontrá-lo, como na criança, os sentidos já não reconhecem, mas respondem, assim como os movimentos do corpo devem, antes de tudo, *defender*. (VAZ, 2006, p. 44).

Assim, o sensorio do adulto é endurecido e treinado na/para a vivência de choque, ao contrário da criança, que ainda se preserva uma outra forma de se relacionar com os objetos, conferindo-lhe outras possibilidades subjetivas²⁷. Tal capacidade está relacionada com o comportamento de imitação, de *mimeses*. Benjamin comenta que

Os jogos infantis são impregnados de comportamentos miméticos, que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas. A criança

²⁷ Ver o trabalho de dissertação de Caroline Machado Momm, de 2006, intitulado “Entre memória e história: estudos sobre a infância em Walter Benjamin”.

não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também moinho de vento e trem. (BENJAMIN, 1985, p. 108).

A natureza engendra semelhanças, diz Benjamin (1985). Mas acrescenta que é o homem que tem a capacidade suprema de produzi-las.

Deve-se refletir ainda que nem as forças miméticas e nem as coisas miméticas, seu objeto, permaneceram as mesmas no curso do tempo; que com a passagem dos séculos a energia mimética, e com ela o dom da apreensão mimética, abandonou certos espaços, talvez ocupando outros. (BENJAMIN, 1985, p. 109)

O argumento principal é o de que com o comportamento mimético, o sujeito aproxima-se do objeto respeitando-lhe a grandeza, mistura-se a ele, dissolve-se nele para que os sentidos possam ser via de *experiências*, algo que a racionalização não permite. E a experiência para Benjamin, como comenta Momm (2006), ultrapassa o tempo vivido; a vivência, ao contrário, é o efêmero, a novidade.

Assim, diferentemente da construção de uma subjetividade que valoriza o *controle* do objeto a ser *apreendido*, justamente em nome da razão iluminista, o pensamento benjaminiano pretende dar lugar a um elemento não racional de *imitação/representação*, de *reconhecimento* do objeto e do outro por meio dos sentidos. Desta maneira, a educação se apresenta como um processo de subjetivação que proporciona *experiências* que auxiliam na elaboração de uma relação equilibrada com a natureza, tanto interna quanto externa, e de um aprendizado profundo que ultrapasse o tempo vivido. A educação é um meio indispensável de ordenação das relações entre gerações, entre o homem e a natureza; é a tentativa de equilíbrio daquilo que é racional e não racional, ou ao menos a constatação da existência desta não razão, acompanhada pela capacidade mimética.

A pergunta que o autor faz é:

Quem [...] confiaria em um mestre-escola que declarasse a dominação das crianças pelos adultos como o sentido da educação? Não é a educação, antes de tudo, a indispensável ordenação da

relação entre as gerações e, portanto, se se quer falar de dominação, a dominação das relações entre gerações, e não das crianças? E assim também a técnica não é a dominação da Natureza: é a dominação da relação da Natureza e humanidade. (BENJAMIN, 1987, p. 69).

UMA NOTA FINAL

Perguntávamos no início desse trabalho sobre a relação que fazem dois autores modernos, Antonio Gramsci e Walter Benjamin, entre a educação e o amplo projeto iluminista de *domínio da natureza, eficiência e racionalidade*.

Gramsci considerou a necessidade de o homem conhecer o mundo de maneira a atingir o que denominou de “autoconsciência” ou “consciência crítica”. Uma maneira própria de um filósofo que procura uma concepção de mundo coerente e com historicidade. O eixo principal de sua filosofia é a história dos homens que nos antecederam e, portanto, a história de suas perguntas e respostas. Para chegar a tal conhecimento do movimento histórico, é preciso reconhecer o resumo de todo o passado, elevar o *senso comum* das massas – cujo “núcleo sadio” é o *bom senso* – a uma *filosofia homogênea*, por meio da organização de um grupo de intelectuais responsáveis pela sistematização do conhecimento válido e coerente da humanidade e, também, perceber a vida e a morte em cada *coisa humana*, no fluxo inteligente da história, no jogo entre o *arbítrio* e a *necessidade* da vida. A ciência é mais um momento de tentativa de respostas, que fora obscurecida, em algum momento, por aqueles que a faziam. A verdade é provisória na medida em que a origem das perguntas que se faz é atualizada pelo contexto histórico-prático e, portanto, datada no tempo e espaço.

Em um outro sentido, o *domínio da natureza* ganha materialidade no pensamento de Gramsci em uma interpretação que realiza do fenômeno americano de industrialização e “fordização” nos anos 1930. Se de um lado, admite que os industriais americanos do tipo Ford não se preocuparam com a humanidade do trabalhador; por outro lado, apresentou aspectos importantes acerca da força e eficácia da tentativa de elaboração de um novo tipo humano como consequência da racionalização dos

processos de produção da vida. Com base na sujeição dos “instintos animais” às normas e hábitos de ordem, de exatidão e precisão – tanto corporais quanto emocionais e mentais – por meio do controle da sexualidade, da assepsia corporal e da vida regradada no tempo do não-trabalho, o grupo de inspetores industriais propagavam uma forma de vida organizada e coerente com o avanço da automação.

Benjamin pondera tal *domínio da natureza*, argumentando em torno da perda de autenticidade das coisas do mundo em decorrência do avanço das forças produtivas e da progressiva racionalização. O ato de narrar a vida, de comunicar as *experiências* foram “contaminadas” por esse ritmo rápido e superficial do trabalho industrial, perdendo a “magia” do conhecer o mundo pelas lentes dos sentidos. Assim, o sensorio do homem moderno é enrijecido e adaptado para a “vivência de choque”, que representa o não *assombramento* do ser humano diante da vida e da morte de todas as coisas. A capacidade de se reconhecer no outro que, na verdade, também é a própria habilidade de reconhecimento da parte natural “desgovernada” existente em todos nós, cristaliza-se e materializa um homem pobre psicologicamente, sem passado e preso ao efêmero e ao tempo apenas vivido.

Tanto na educação quanto na política, Gramsci eleva o aspecto *coercitivo* ou de *domínio da natureza*, representando este uma fase necessária para o desenvolvimento dos aspectos humanos, enquanto que Benjamin pondera esse domínio considerando-o um “descaminho” dos modernos, uma vez que há um “mar de sangue” proporcionado pela utilização de gases, forças elétricas, correntes de alta frequência para a guerra. Repetimos a pergunta do filósofo alemão: “Quem [...] confiaria em um mestre-escola que declarasse a dominação das crianças pelos adultos como o sentido da educação?” (BENJAMIN, 1987, p. 69).

O ato de narrar, em Benjamin, no tempo do trabalho artesanal, segundo Vaz (2006), em última análise, trata-se de reservar ao corpo a possibilidade de manter-se capaz de *experenciar*, de ter voz em um contexto que pretende controle, domínio, aniquilação. Assim também acontece com o corpo como via de construção de *experiências* por meio das brincadeiras infantis que, segundo o pensamento benjaminiano, ainda preserva a capacidade de imitação do objeto sem com isso perder-se nele, mas também lhe respeitando a grandeza e “magia”. Pensar como Benjamin é reconhecer esse aspecto não controlável do processo de recepção do que se conhece, esse elemento de não domínio e não racionalização do conhecimento.

A coerção dos instintos e, em última análise, do corpo, este como uma espécie de “reino da necessidade”, para Gramsci, é um primeiro momento de ordenação para a concretização de uma ideologia coerente e mais elaborada, e, também, ponte para uma “movimentação” inteligente no campo da vida, seja esta nos aspectos de formação humana e organização de uma cultura combatente, ou ainda no que se refere à luta efetiva pelos ideais humanistas, porque mesmo em um espírito guerreiro pela vida, para Gramsci, onde não há inteligência, há violência. Em outras palavras, onde não há humanidade, há somente a natureza instintiva desgovernada. E, para que a inteligência também comande o comportamento e a ação do homem, é preciso controle do corpo.

O debate continua e a reflexão em torno dessas questões sobre a formação humana deve seguir, também inspirados nessas duas leituras do moderno e da educação. Os argumentos variam, adquirem força e cor, desvanecem-se conforme a história se realiza, todavia, o que é garantido é a busca por esse lugar ou tempo em que possamos ser verdadeiramente humanos.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: _____. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política – ensaios sobre a literatura e história da cultura*. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Sobre o conceito de história. In: _____. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política - ensaios sobre a literatura e história da cultura*. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. O narrador. In: _____. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política - ensaios sobre a literatura e história da cultura*. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Experiência e pobreza. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política - ensaios sobre a literatura e história da cultura*. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Imagens do pensamento. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política - ensaios sobre a literatura e história da cultura*. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Rua de mão única. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política - ensaios sobre a literatura e história da cultura*. v.1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CARMO, Jefferson Carriello do. *Estado, revolução e educação no L'Ordine Nuovo*. <http://www.fkb.br/arquivos/jefferson2.doc>, disponível em 12/02/2007, 22:00.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso*. São Paulo: UNESP, 2006.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a natureza em O Capital*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1995.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-1844): origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995)

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

GORENDER, Jacob. Coerção e consenso na política. In: *Estudos Avançados*. São Paulo, vol. 02, n. 03, set/dez, 1988.

GRAMSCI, Antonio. Breves notas sobre a política de Maquiavel. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Dos cadernos miscelâneos. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Americanismo e Fordismo. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Introdução ao estudo da filosofia. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. v. 1, 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. A filosofia de Benedetto Croce. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. v. 1, 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

LOWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 10 ed. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MOMM, Caroline Machado. *Entre memória e história: estudos sobre a infância em Walter Benjamin*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2006.

ROCHA, Heloísa Helena Pimenta. Prescrevendo regras de bem viver: cultura escolar e racionalidade científica. In: *Cadernos Cedes*, ano XX, n. 52, novembro/2000, p. 55- 73.

RUIZ, Erasmo Miessa. *Freud no “divã” do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*. Campinas: Autores Associados, 1998.

TURINI, Leida Alvarenga. A crítica da história linear e da idéia de progresso: um diálogo com Walter Benjamin e Edward Thompson. *Revista Educação e Filosofia*. Vol. 18, n. 35/36, janeiro e fevereiro, 2004.

VAZ, Alexandre Fernandez. Memória e progresso: sobre a presença do corpo na arqueologia da modernidade em Walter Benjamin. In: SOARES, Carmem (org.). *Corpo e história*. 2 ed. Campinas: Autores Associados, 2004.

VAZ, Alexandre Fernandez. Marcas do corpo escolarizado, inventário do acúmulo de ruínas: sobre a articulação entre memória e filosofia da história em Walter Benjamin e Theodor W. Adorno. In: OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda (org.). *Educação do corpo na escola brasileira*. São Paulo: Autores Associados, 2006.